وحدۃ الوجود

اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ



www.bookmaza.com

(زیر تحریر کتاب "وحدت الوجود ---- مجدد الف ثانی اور اقبال کی تنقید کا ایک مطالعہ" کا ابتدائیہ)

وحدت الوجود ایک ایسا موضوع ہے جس پر مجدد صاحب کا موقف تو تفصیل سے سمجھ میں آتا ہے مگر اقبال کے ہاں کچھ اشارات ہی ملتے ہیں جنھیں آپس میں جوڑ کر کسی منظم اور مرتب خیال کی صورت دینا مشکل ہے ۔ اس معاملے میں ان کی شاعری سے بھی مدد نہیں ملتی ' بلکہ شاعری اس دشواری کو اور بڑھا دیتی ہے ۔ کہیں وحدت الوجودی نظر آتے ہیں اور کہیں وحدت الوجود کے مخالف ۔ البتہ ان کے بنیادی تصور یعنی ' خودی ' کی روشنی میں اتنا تو کسی قدر یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس نقطہ نظر کے حامی نہیں تھے ' تاہم اس بحث میں ان کا حتمی موقف کیا تھا ؟ اس کے نظری حدود اور استدلالی تفصیلات واضح نہیں ۔ اس کا سبب غالباً" یہ ہے کہ وہ خود کو محض وحدت الوجود کے ناقد کی حیثیت سے پیش نہیں کرنا چاہتے تھے ۔ انہیں زیادہ دلچسپی اس بات سے تھی کہ اس کا متبادل کیسے فراہم کیا جائے ۔ اس پہلو سے دیکھیں تو وحدت الوجود سے ان کے تعلق کی نوعیت ' کچھ پیچیدگی کے باوجود ' اتنی مبہم اور غیر واضح بھی نہیں رہتی کہ اس پر گفتگو ہی نہ کی جا سکے ۔ ہم پہلے علامہ کی ان تحریروں پر نظر ڈالیں گے جن میں براہ راست اس موضوع کو چھیڑا گیا ہے ۔ اس کے بعد ان کے بعض ایسے تصورات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے جو کسی حوالے سے وحدت وجودی کے بارے میں ان کا مجموعی موقف متعین کرنے میں مدد گار ثابت ہو سکتے ہیں ۔ ان کی نظم و نثر دونوں کو یکساں اہمیت دیں گے مگر تاریخ دانوں اور تحقیق کاروں کا انداز اختیار نہیں کریں گے ۔ خیال پر گفتگو ہو گی اور اپنی طرف سے پوری کوشش کریں گے کہ اس مسئلے کے جتنے فریق ہیں ان کے اقوال کو صحت کے ساتھ نقل کر کے ان پر مفصل کلام کیا جائے ۔ اگر کسی بات میں ابہام یا پیچیدگی محسوس ہوئی تو اس کو حل کرنے کے لیے پہلے ان حضرات سے رجوع کریں گے جو اسے own کرتے ہیں ۔ اتفاق یا اختلاف اس کے بعد کریں گے ۔ ایک بات اور ۔ کیونکہ اس کتاب کا بنیادی موضوع وحدت الوجود ہے لہٰذا محی الدین ابن عربی کو خصوصی بلکہ مرکزی اہمیت دی جائے گی ۔ عربی سے ناواقفیت کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ان کی کتابوں کے تراجم پر انحصار کریں ۔ ان کی دو بنیادی کتابوں میں "فصوص الحکم" کے اردو میں کئی ترجمے دستیاب ہیں لیکن "فتوحات مکیہ" کا ترجمہ نہیں ہوا ۔ تاہم ولیم سی چٹک نے "Sufi Path of Knowledge" میں اس ضخیم کتاب کے متعدد اہم مباحث کو انگریزی میں منتقل کر دیا ہے ۔ ضرورت پڑنے پر اسی سے حوالے نقل کریں گے ۔ وحدت الوجودی روایت کی تفہیم کے لیے

چند اور کتابیں بھی بڑی اہمیت رکھتی ہیں ' انھیں بھی زیر بحث لایا جائے گا ---- مثلاً " : "کتاب الطواسین " (حسین بن منصور حلاج) "دیوان ابن الفارض " وغیرہ - اور پھر اسلام سے باہر دیگر مابعد الطبیعی روایتوں میں اس عقیدے کا جو مستند اظہار ملتا ہے ' اسے بھی ' اندرونی امتیازات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ' موضوع سخن بنایا جائے گا - بیشتر مباحث میں زیادہ زور عرفانی جہت پر ہو گا البتہ ثانوی سطح پر وحدت الوجود کی فلسفیانہ اور کلامی تعبیرات پر بھی غور کریں گے - ویسے بھی بات یہی ہے کہ وحدت الوجود دراصل صوفیہ کے ایک طبقے کا علم الکلام ہے - مولانا اشرف علی تھانوی کو تو اصرار ہے کہ یہ ایک کلامی مسئلہ ہے ' اس کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں ' جو لوگ اس مسئلے کو الہامی اور کشفی مان کر اسے روح تصوف قرار دیتے ہیں ' وہ ہماری رائے میں سخت غلطی پر ہیں - ہم آگے چل کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اس روایے نے تمام دینی معتقدات ' بالخصوص 'نبوت پر شدید ضرب لگائی - آج جو ایک گوشے سے تصوف کو متوازی دین بنایا جا رہا ہے [۳] ' اس کی ذمہ داری ایسے ہی لوگوں کے سر جاتی ہے -

ہماری روایت کے بنیادی دھارے میں بہت سے ایسے حضرات بھی شامل ہیں جو یا تو وحدت الوجودی موقف سے لاتعلق ہیں یا اس سے اختلاف رکھتے ہیں - وحدت الوجودیوں کی طرح یہ بھی عرفان' کلام اور فلسفے کے تینوں شعبوں میں نمایاں عمل دخل رکھتے ہیں - بلکہ ان میں سے اکثر' خاص کر مخالفین ' عارفانہ ' متکلمانہ اور فلسفیانہ نقطہ نظر کی بجائے شرعی انداز نگاہ رکھتے ہیں اور ظاہر شریعت سے متبادر ہونے والے احکام و حقائق پر اپنی اساس استوار کرتے ہیں - رد وحدت الوجود میں سب سے موثر کام انھی حضرات کا ہے - تمام اہم مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جائے گا - مثال کے طور پر عرفان میں مولانا روم ' کلام میں امام غزالی ' فلسفے میں ملا محمود جونپوری اور علوم شرعیہ میں ابن تیمیہ وغیرہ -

تصوف کی علمی روایت کے علاوہ اس کے بڑے بڑے عملی مظاہر کا بھی بغور مطالعہ کریں گے تاکہ ایک حلقے کے اس دعوے کی تصدیق یا تردید کے ٹھوس اسباب فراہم ہو سکیں کہ تصوف کا بنیادی مزاج ہی وحدت الوجودی ہے -

چونکہ ہمارا مقصد وحدت الوجود پر مجدد صاحب اور اقبال کی تنقید کا تفصیلی مطالعہ ہے لہٰذا زیادہ تر انھی دونوں کے نقطہ نظر کا تجزیہ کیا جائے گا - آغاز اقبال سے ہو گا ' حضرت مجدد کی طرف بعد میں جائیں گے - اس سلسلے میں پہلے علامہ کی وہ چیزیں زیر نظر لائیں گے جن میں وحدت الوجود یا اس کے نمائندوں پر براہ راست کلام کیا گیا ہے - انھیں یکجا نقل کرنے کے بعد ان کے اصولی نکات کا تجزیہ کریں گے - گو کہ اتنا کام حال ہی میں محمد سہیل عمر اپنے طویل مقالے [۴] "Contours of Ambivalence Iqbal and Ibn Arabi : Historical Perspective" میں نہایت عمدگی سے کر چکے ہیں مگر ہماری ضرورت دوسری نوعیت کی ہے - تاہم اقبال کے اعتراضات کو یکجا اور نمبروار نقل کر کے بعد میں انھی نمبروں کے تحت ان پر گفتگو کرنے کا خیال اسی مقالے سے

سوجھا - یعنی اس حصے کی ظاہری ہیئت سہیل عمر صاحب سے ماخوذ ہے - البتہ انھوں نے علامہ کے اعتراضات کو جس طرح حل کیا ہے ' ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے - ذرا گہرائی میں جانا چاہیے تھا -

اقبال نے جابجا وحدت الوجود اور ارباب وحدت الوجود پر مختلف زاویوں سے اعتراضات کیے ہیں - ذیل میں ان کے بیشتر اقتباسات پیش کیے جا رہے جن کی مدد سے بہ آسانی دریافت کیا جا سکتا ہے کہ وہ وحدت الوجود سے کیا سمجھتے تھے اور اس پر نقد و جرح کرتے وقت ان کی استدلالی اساس کیا تھی ؟

۱ - " .... مگر تعجب ہے کہ شیخ ملا (ملا شاہ بدخشی ' میاں میر صاحب کا مرید اور داراشکوہ کا استاد) کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر "من چہ پروائے مصطفیٰ دارم" کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر ملا کی تشریح کس قدر بے ہودہ ہے - یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو ناز ہے ؟ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے " ۵

۲ - " اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات ' تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں " - ۶

۳ - " (اسرار خودی کے) دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدت الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً " آ گیا ہے - اس مسئلے کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا - فارسی شعرا نے جو تعبیر اس مسئلے کی کی ہے اور جو نتائج اس سے پیدا کیے ہیں ' ان پر مجھے سخت اعتراض ہے - یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کی مخالف معلوم ہوئی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے - ۷

۴ - " ---- مسئلہ وحدت الوجود ان معنوں میں کہ ذات باری تعالیٰ ہر شے کی عین ہے ' قرآن سے ثابت نہیں - اور روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صحو ہے نہ (کہ) سکر " ۸

۵ - " میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا ' کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے - مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا " - ۹

٦۔ " حضرت امام ربانی نے مکتوبات میں ایک جگہ بحث کی ہے کہ گوسفند اچھا ہے یا پوستین ۔ میرے نزدیک گوسفند عین اسلام ہے پوستین ' رھبانیت یا ایرانی تصوف ہے اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں ۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے "۔۔ "

۷۔ " ۔۔۔۔۔ شان عبدیت انتہائی کمال روح انسانی کا ہے ۔ اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں ' یا محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں عدم محض ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ حالت سکر منشاے اسلام اور قوانین حیات کے مخالف ہے اور حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے ' قوانین حیات کے عین مطابق ہے ' اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی مستقل حالت کیفیت صحو ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں صدیق و عمر تو بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا " ۔ "

۸۔ " اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو 'توحید' اور 'وحدت الوجود' کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے ۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے ۔ توحید کے مقابلے یا اس کی ضد لفظ 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے ' بلکہ اس کی ضد 'شرک' ہے ۔ وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے ۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے ۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا ۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے ' باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو ۔ چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا ' اس واسطے ان کو فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو ۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی "۔ "

۹۔ " قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے ۔ اگر قرآن کریم کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکنا مذہبی زندگی

کے لیے نہایت مفید ہوتا بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی ۔ مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے "۔ "

۱۰۔ " حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دیتا ہے ۔ یہ ایک نہایت Subtle طریق تنسیخ کا ہے"۔"

۱۱۔ " جہاں تک مجھے علم ہے 'فصوص' میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں " ۔

۱۲۔ " اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف وجودی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ------ میرا تو عقیدہ ہے کہ غلوئ الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمنیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں "۔

۱۳۔ " ----- دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذات باری میں ہے ' نہ احکام باری تعالیٰ میں " ۔

۱۴۔ "مسلمانان ہند کے دل و دماغ پر عجمی تصوف غالب ہے ۔ وہ عربیت کے تخیلات سمجھنے سے قاصر ہیں ۔ مجھے یقین ہے کہ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی دوبارہ پیدا ہو کر اس ملک میں اسلام کی تعلیم دیں تو غالباً" اس ملک کے لوگ اپنی موجودہ کیفیات اور اثرات کے ہوتے ہوئے حقائق اسلامیہ کو نہ سمجھ سکیں ۔ اسلام نہایت سادہ مذہب ہے لیکن اس کی بدیہیات کے اندر ایسی ایسی مشکلات ہیں جن کی حقیقت کا سمجھنا آسان کام نہیں ۔ خاص کر ان لوگوں کے لیے جن کو عجمی "بلند خیالی" کے افسوں نے محسوس فراموش کر دیا ہے"۔"

۱۵۔ " ----- اگر نور کا اطلاق ذات الہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذات الہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے ' ہر کہیں موجودگی (معیت ؟مترجم) کی طرف نہیں ' جس سے بے شک ہمارا ذہن وحدت الوجود کی جانب منتقل ہو جاتا ہے"۔ "

۱۶۔ ہمارے پاس اس علم کے لیے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہے ---- در اصل علم الٰہی کا یہ تصور کہ وہ ایک انفعالی سی ہمہ دانی ہے ' طبیعیات قبل آئین اشٹائین کے اس ساکن و جامد خلا سے مختلف نہیں جس نے جملہ موجودات کو سہارا تو دے رکھا ہے لیکن جس سے ان کے اندر کوئی حقیقی وحدت نہیں پیدا ہوتی ----- علم الٰہی کے اس تصور سے کہ وہ ایک آئینہ ہے جس میں ہر شے

منعکس ہو رہی ہے ' اتنا تو ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسے مستقبل کے جملہ حوادث کا علم ہے مگر یوں اس کی آزادی قائم نہیں رہتی " ۲۰

۱۷ ۔ " علم الہی کا تصور ایک انفعالی قسم کے علم کلی کی حیثیت سے کیا گیا تو ہمارے لیے خالق کا تصور ناممکن ہو جائے گا ۔ "

۱۸ ۔ " متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لے ----- پھر انسان کا انجام کچھ بھی ہو ' اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا ۔ قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے ۔ اس کے 'اجر' غیر ممنون ' کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس ' اس کی یکتائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا ----- لیکن وحدت الوجود کو یہ نقطہ نظر پسند نہیں ۔ لہذا اس کے حامی فلسفیانہ مشکلات کا سہارا لیتے ہیں ۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ذات متناہی اور لامتناہی ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہیں ؟ کیا متناہی خودی لا متناہی خودی کے حضور اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے ؟" "

۱۹ ۔ "------ جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی " ۔ "

۲۰ ۔ "مذکورہ بالا تینوں مسائل (مسئلہ قدم ارواح کملا ' مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ تنزلات ستہ) میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ------ مسئلہ قدم ارواح افلاطونی ہے ۔ شیخ عربی نے اس مسئلے میں اس قدر ترمیم کی ہے کہ وہ صلحا و کملا کی ارواح کے قدم کے قائل ہوئے 'مگر ظاہر ہے کہ اصول وہی ہے ۔ -- تنزلات ستہ افلاطونیت جدیدہ کے بانی پلوٹائنس کا تجویز کردہ ہے ------ مسئلہ وحدت الوجود گویا مسئلہ تنزلات ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے بلکہ یوں کہیے کہ عقل انسانی خود بخود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچتی ہے " ۔ "

۲۱ ۔ " ------ اگر ان تمام علوم کو جن کا مجموعی نام علم باطن ہے ' ایک کرے سے مثال دی جائے تو اس کا قطب شمالی اعلی درجے کی فلسفیانہ موشگافی ہے اور اس کا قطب جنوبی ذلیل ترین توہم پرستی " ۲۵

۲۲ ۔ " ----- مسئلہ تنزلات ستہ یا اسی قسم کے دیگر مسائل جو عجمی تصوف بطور حقائق کے پیش کرتا ہے ' محض ایک فلسفہ ہیں جن کی وقعت فلسفے کے دیگر نظری نظاموں سے کسی طرح بڑھ کر نہیں ہے ۔ یہ عقیدہ کہ اللہ تعالی روح اطلاق سے حضیض تعین میں تنزل کرتا ہے اور مجمل سے مفصل ہو کر مدارج متعددہ اور منازل

منکشوہ طے کرتا ہوا تعین جسدی تک پہنچتا ہے' ہمارے نزدیک محض الحاد و زندقہ ہے - یہی مذہب افلاطونیت جدیدہ کے حامیوں کا تھا اور افسوس ہے کہ مروجہ تصوف کی اسی پر عمارت اٹھائی گئی ہے - اگر یہ مان لیا جاتا کہ ہستی کے مختلف مدارج قدرت کاملہ کا ظہور ہیں تو کوئی ہرج نہ تھا' مگر رونا اس بات کا ہے کہ ان مسائل کو حقائق وجودی کے طور پر پیش کیا جاتا ہے "-----"

۲۳ - "ولی' نبی سے بہتر ہے" (محی الدین ابن عربی - فصوص) "

وحدت الوجود یا اس کے نمائندوں پر اقبال نے جو براہ راست اعتراضات کیے ہیں' یہ اقتباسات ان کا تقریباً" احاطہ کرتے ہیں - یہ ٹھیک ہے کہ ان کے ہاں ایسی چیزیں بھی بکثرت ملتی ہیں جنکی وحدت الوجودی تعبیر کی جا سکتی ہے مگر ہمارے خیال میں بعض ٹھوس مشابہتوں کے باوجود انھیں وحدت الوجود کے خانے میں نہیں رکھا جا سکتا - اپنے اس خیال کی تائید میں ہمیں جو کہنا ہے آگے چل کر کہیں گے - فی الحال ان کا ابتدائی تجزیہ کرنا ہے' پھر اگلے باب میں یہ دیکھنا ہے کہ وحدت الوجود والوں کی طرف سے ان اعتراضات کے کیا کیا جوابات دیے جا سکتے ہیں - ان جوابات کے تقابل میں علامہ کے موقف کی تائید و تردید میں دلائل لانا آسان ہو جائے گا -

اعتراض ۱:

" من چہ پروائے مصطفیٰ دارم "

ملا شاہ بدخشی کے ایک شعر کا مصرع ثانی ہے - پورا شعر یوں ہے:

پنجہ در پنجہ ء خدا دارم
من چہ پروائے مصطفیٰ دارم

ملا شاہ بدخشی' میاں میر صاحب کے خلفائے خاص میں شمار ہوتا تھا - داراشکوہ اسی کا مرید تھا - سردست ہمیں نہیں معلوم کہ خود اس نے اس خرافات کی کیا تشریح کی تھی جسے اقبال بے ہودہ کہہ رہے ہیں' تاہم ہندوستانی وجودیوں کی عادت کے مطابق اس کفر صریح کو بھی معرفت بنایا جا سکتا ہے - مثلاً" ذہن پر ذرا بھی زور دیے بغیر کچھ معارف تو ہم بھی بیان کر سکتے ہیں:

(الف) حقائق ذاتیہ الہیہ کا ایسا غلبہ ہے کہ مراتب انسانیہ اپنے انتہائی کمال سمیت اوجھل ہو گئے ہیں - (ب) مشاہدے کی انتہا یہ ہے کہ مشہود کا شعور کامل بھی محو ہو جائے (ج) اس شعر میں ایک 'دقیق' رعایت یہ ہے کہ 'پنجہ خدا دارم' کو ایک ترکیب تصور کریں تو یہ حضرات خمسہ الہیہ کا ٹھیٹھ فارسی ترجمہ ہے - مطلب یہ ہوا کہ حضرات الہیہ پانچ ہیں اور ان

کی نسبت سے قابلیات انسانیہ بھی پانچ ہیں ۔ حضرات خمسہ اور قابلیات انسانیہ میں محیط و محاط کی جو نسبت پائی جاتی ہے اس کا کلی تحقق خلق کے اعتباری امتیاز کو بھی زائل کر دیتا ہے اور اس مقام پر وراے ظہور کی معرفت اور لاتعین کی سیر میسر آتی ہے (د) شہود ذات بلا ملاحظہ تنزلات (ر) یہ خود رسول اللہ صلی علیہ وسلم کا وہ خاص الخاص حال ہے جو (موضوع) حدیث " لی مع اللہ وقت " میں بیان ہوا ہے اور جس کا عملی مظاہرہ بی بی عائشہ کے ساتھ گزرنے والے (من گھڑت) واقعے میں بھی ہوا وغیرہ وغیرہ ۔ ہمیں اصرار ہے کہ مذکورہ بالا شعر کی یہ تمام تشریحات اس علامتی نظام سے پوری مطابقت رکھتی ہیں جس پر وحدت الوجودی بیان کی عمارت کھڑی ہوئی ہے ۔ اس طرح جو طرز تفہیم سامنے آتی ہے اس پر ہم مفصل گفتگو کریں گے ۔ ہماری نظر میں تو اس شعر کا ایک ہی مطلب ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک جاہل اور بے ادب ولایت و نبوت کی بحث سے گمراہ ہو کر یہ دعوا کر رہا ہے کہ ولی' نبی سے افضل ہوتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ جب مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کی پروانہ رہی تو آدمی خدا سے پنجہ کشی کے سوا اور کر بھی کیا سکتا ہے ۔

اعتراض ۴ :

ابن عربی کی تعلیمات' تعلیم قرآن کے مطابق ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں ۔ یہ بہت سخت بات ہے اور اس سے فوری طور پر جو مفہوم ہوتا ہے اس کی تائید نہیں کی جا سکتی ۔ لیکن اس کے باوجود اس کا تجزیہ ضروری ہے کیونکہ اقبال کو ابن عربی سے جو اختلافات ہیں وہ اس ایک جملے میں سمٹ آئے ہیں ۔ ابن عربی کو ماننے والے اس اعتراض کو بجا طور پر رد کر سکتے ہیں اور اس تردید کا جواب دینا خاصا مشکل ہو گا ۔ ہاں اگر یہ کہا جاتا کہ ان کی بعض تعلیمات خلاف قرآن ہیں تو ٹھیک تھا ۔ ویسے اس قول کو ہمیں غور سے دیکھنا چاہیے کیونکہ اس کے قائل تنہا اقبال نہیں ہیں ۔ علماے امت کی صف اول سے تعلق رکھنے والے بے شمار حضرات صدیوں سے یہی کہتے آ رہے ہیں ۔ دو تعلیمات کی باہمی مطابقت کیا معنی رکھتی ہے ؟ کیا اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن عربی کی تعلیمات کا ہر جزو یعنی ان کا ہر خیال قرآنی تعلیمات سے متصادم ہے یا ان کا مطلب یہ ہے کہ ابن عربی کے بنیادی تصورات قرآن کے نظام مقاصد سے مطابقت نہیں رکھتے ؟ ہمیں یقین ہے کہ وہ دوسری بات کہہ رہے ہیں ۔ یہ بات کس حد تک تناظر میں درست ہے یا نہیں' یہ ایک الگ مسئلہ ہے ۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں تعلیمات قرآن کے مطابق ہیں تو اس دعوے میں مطابقت کی کئی صورتیں موجود ہو سکتی ہیں ۔ مثلاً" (الف) ان تعلیمات کا مقصود وہی ہے جو قرآن کا ہے اور اس مقصود تک پہنچنے کا راستہ بھی دونوں میں مشترک ہے یا یوں کہہ لیں کہ جو ان تعلیمات کی منزل ہے ' قرآن بھی ہمیں وہیں پہنچانا چاہتا ہے (ب) قرآن ' انسان کی جو علمی ' حالی اور عملی تشکیل کرتا ہے ' یہ تعلیمات اس سے بالکل ہم آہنگ ہیں ۔ (ج) یہ اصول میں قرآن کے تابع ہیں مگر تعبیر میں مختلف (د) ان کی مطابقت ایک خاص نظام لفظ و معنی میں رہ کر ثابت ہے ' اس سے

باہر آ کر مخفی ہو جاتی ہے (ر) قرآن اللہ کا کلام ہے ' اس کا ظاہر متعین ہے اور باطن لا محدود ۔ شرعی علوم باطن کا اثبات کرتے ہیں مگر انحصار ظاہر پر رکھتے ہیں ' یہ تعلیمات ظاہر کا اثبات کرتی ہیں مگر انحصار باطن پر رکھتی ہیں ۔ لہٰذا جس دلیل سے شرعی علوم کا مطابق قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے ' اسی دلیل سے ان تعلیمات کو بھی قرآن کے مطابق کہا جائے گا (س) یہ تعلیمات اپنے فکری و عملی نتائج کے اعتبار سے قرآن کے ساتھ کوئی ٹکراو نہیں رکھتیں (ش) یہ تعلیمات کسی معنوی تبدیلی کے بغیر اپنا اظہار انھی اصطلاحات میں کرتی ہیں جو قرآن میں برتی گئی ہیں ۔ مطابقت کے اور پہلو بھی نکالے جا سکتے ہیں مگر فی الحال ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اس نکتے پر زور دینا چاہتے ہیں کہ علامہ کے اس اعتراض کو رد یا قبول کرتے وقت یہ تمام چیزیں سامنے رہنی چاہییں ۔ ایک لحاظ سے ہمارا یہ کام اسی کے گرد گھومتا ہے ۔

اعتراض ۳ :

وحدت الوجود کی حالی تعبیر جیسی فارسی شعرا کے ہاں ملتی ہے ' کہیں اور نہیں ملتی ۔ قیصری و جندی کے ہاں بھی نہیں ۔ یہ کہنا شاید غلط نہ ہو گا کہ وحدت الوجود کا حالی نفوذ بڑی حد تک فارسی شاعری کا مرہون منت ہے ۔ وحدت الوجود اگر نرا فلسفہ نہیں بلکہ ایک دینی حقیقت ہے تو اس پر اس وقت تک کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا جب تک یہ واضح نہ ہو جائے کہ یہ اپنے ماننے والوں میں کس قسم کے احوال پیدا کرتا ہے ۔ محض عقلی مقدمات کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ ٹھیک ہے کہ سب ماننے والے ایک سے نہیں ہوتے ۔ ملا شاہ بدخشی بھی وجودی کہلاتا ہے ' حلولی بھی ابن عربی کا دم بھرتے ہیں ۔ ظاہر ہے ان لوگوں کو وحدت الوجود کا نمائندہ نہیں کہا جا سکتا (گو کہ ان کی خرابی کا اصل سبب وحدت الوجود ہی ہے) ۔ اس کتاب میں ہم انھی حضرات سے سروکار رکھیں گے جو تمام وجودی حلقوں میں مستند گردانے جاتے ہیں ۔

وحدت الوجودی احوال عام طور پر دو مقامات پر صراحت اور قوت کے ساتھ ظاہر ہوئے ہیں ۔ ایک شاعری (خاص کر فارسی شعری روایت) میں اور دوسرے ملفوظات مشائخ میں ۔ ہم زیادہ تر وہ نمونے پیش کریں گے جن سے اقبال کے موقف کو تقویت پہنچے لیکن جہاں ضروری ہوا یہ دیکھنے کی بھی کوشش کریں گے کہ اہل وحدت الوجود انھیں کس معنی میں لیتے ہیں یا لے سکتے ہیں ۔ مثلاً" حافظ کا مشہور شعر ہے :

آں تلخ وش کہ صوفی ام الخبائثش خواند
اشھی لنا و احلی من قبلۃ العذارا ۲۸

" ملفوظات مہریہ " میں ہے کہ کسی نے پیر مہر علی شاہ صاحب سے اس شعر کا مطلب پوچھا "حضرت صاحب نے فرمایا ۔ حافظ صاحب ! اسی طرح ایک دن شعر مذکور کا معنی ہمارے حضرت

اعلیٰ تونسوی سے کسی شخص نے پوچھا تھا۔ آپ نے فرمایا مصرع اول بشرط شئی کے مرتبے میں ہے اور مصرع ثانی لابشرط شئی کے مرتبے میں"۔ ۱۹

ایسے مواقع پر شعر یا قول اور اس کی تشریح کے مجموعے پر گفتگو ہوگی۔ نمونے کے طور پر ایک آدھ چیز ابھی دیکھ لیتے ہیں۔

"ملفوظات مہریہ" ہی کا ملفوظ ۳۰ ملاحظہ فرمائیں:

"---- غیر مقلدین کے متعلق گفتگو شروع ہوئی۔ آپ نے فرمایا یہ بھی ایک عجیب فرقہ ہے۔ حضرات مشائخ کرام کو حسن پرست اور نظر باز کہتے ہیں۔ انھیں یہ معلوم نہیں کہ عارف کی نظر اس بے نشان پر ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ وہ بے نشان کسی نشان ہی میں پایا جاتا ہے اس لیے ان کا مطمع نظر احسن تعین ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ ایک صحابی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مجھے جس وقت بھی دیکھتے تبسم فرماتے، خواہ غم کی حالت میں بھی ہوتے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تبسم شریف کا باعث صحابی مذکور میں حسن و جمال کا وصف تھا نہ کوئی اور چیز۔

بعدہ فرمایا کہ ایک دن حضرت سلطان العاشقین محبوب الٰہی اپنے چند خواص کے ساتھ کسی بازار میں جا رہے تھے۔ امیر خسرو بھی ساتھ تھے۔ بازار میں حضرت کی نظر مبارک کسی امرد پر پڑی۔ امیر خسرو چونکہ حضرت کے مزاج داں تھے، سمجھ گئے کہ بالفعل حضرت کا تقاضائے طبعی یہ ہے کہ ایک ساعت یہ امرد قیام کرے تاکہ اس کے صفحۂ رخ پر جمال الٰہی کا مطالعہ و مشاہدہ بوجہ احسن کیا جائے۔ امیر صاحب نے اسے روکنے کے لیے سربازار رقص شروع کر دیا۔ وہ امرد بغرض تماشا ٹھہر گیا اور دوسرے لوگ بھی بھاری تعداد میں جمع ہو گئے۔ امیر صاحب کچھ دیر تک اس شغل میں سرگرم رہے۔ آخر جب احساس کیا کہ حضرت کی طبع مبارک نے اعراض فرمایا ہے تو رقص بند کر دیا۔ جب حضرت محبوب الٰہی اپنی جگہ پر واپس پہنچے، فرمایا " ترک آج خوب ناچ کیا " ----- کاتب الحروف (جامع ملفوظات) کہتا ہے حضرت کے ان ارشادات کا لمعہ اور منشاء یہ ہے کہ بعض اوقات جمال الٰہی کے مشاہدہ و مطالعہ کے لیے حضرات اہل اللہ کے مطمع نظر اچھی صورتیں یا تعینات لطیفہ ہوا کرتے ہیں۔ اشعار ذیل سے سمجھنا چاہیے:

جامی

حسن خویش از روے خوباں آشکارا کردہ ای
پس بچشم عاشقاں خود را نظارہ کردہ ای

دیگرے

من کہ در صورت خوباں ہمہ او می نگرم
تو مپندار کہ من روے نکو می نگرم
مستان شاہ

عینک حق نمائے اہل بصر
حسن نیکوے مہوشاں باشد "۲۱

اس بات سے کسے اختلاف ہو سکتا ہے کہ چودھویں صدی ہجری میں شاید ہی کسی کا نام لیا جا سکے جو ابن عربی کے حقائق و دقائق کو پیر صاحب سے بڑھ کر تو کیا' ان کے برابر بھی سمجھتا ہو ۔ اس کے علاوہ علم ظاہر میں بھی آنجناب منتہیانہ شان رکھتے تھے ' اصحاب وحدت الوجود کی اکثریت کے برعکس ظاہری و قانونی امور کی حرمت کو ہمیشہ ملحوظ رکھتے تھے ۔ طبیعت ہر قسم کے غلو سے پاک تھی ۔ صوفی عبدالرحمان لکھنوی نے "کلمہ الحق" لکھ کر مسئلہ وحدت الوجود کو دین و ایمان کا اصل الاصول قرار دیا تو اس وقت کے اکثر وجودیوں نے اسے تنزیل ربانی بنا کر سر آنکھوں پر رکھا ۔ ایک پیر مہر علی شاہ صاحب ہی تھے جنھوں نے اس میں پوشیدہ دجل بھانپ لیا اور "تحقیق الحق فی کلمہ الحق" کے نام سے اس کا لاجواب رد لکھا ۔ یقین نہیں آتا کہ ایسی جامع العلوم و الاداب ہستی بھی اس طرح کی خطرناک حکایت بیان کر سکتی ہے ۔ یہاں اقبال کے زیر نظر اعتراض کا یہ ٹکڑا یاد کیجیے "یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کی مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے"۔ اخلاقی اعتبار سے تو اس کا ضرر خوفناک حد تک واضح ہے ' اور کیا کھولیں ۔ رونا اس کا ہے کہ محض ایک مابعدالطبیعی مسئلے کے اثبات کے لیے سلطان جی ایسی شخصیت سے جو روحانیت محض کا نمونہ تھے ' ایک ایسا واقعہ منسوب کر دیا گیا جو شرعی اور اخلاقی جہت سے تو قابل نفرت ہے ہی ' جمالیاتی لحاظ سے بھی نہایت مکروہ ہے ۔ تصور جمال جو تصوف میں حب عشق کی ایک بنیاد ہے جب فساد کا شکار ہوتا ہے تو ایسی ہی کہانیاں وجود میں آتی ہیں ۔ جمال کی اصل قدسی کا صاف انکار کرنے کی بجائے اسے نفس کی اس سطح تک اتار لایا جاتا ہے جو بظاہر بڑی لطافت رکھتی ہے مگر در حقیقت تمام کثافتوں کی جڑ یہیں سے پھوٹتی ہے ۔ حسن حقیقی کو نفس کی پسندیدہ صورتوں میں دیکھنے کا عمل اسی فساد پر دلالت کرتا ہے ۔ یہ اچھی صورتیں یا تعینات لطیفہ کیا ہیں ؟ نفس کے پست ترین میلانات کی تسکین کے ذرائع ۔ ورنہ جمال مطلق کا ظہور ظاہری جمالیات کے مسلمات کا پابند کیسے ہو سکتا ہے ۔ اور پھر کاتب الحروف صاحب نے اشعار بھی کمال کے نقل کیے ہیں ۔ خیر انھیں اس باب میں دیکھیں گے جو فارسی شعری روایت کے مطالعے کے لیے مخصوص ہو گا ۔

اعتراض ۳ :

ذات الٰہیہ کو ہر شے کا عین کہنا' تاویل کے ساتھ قرآن سے ثابت ہے ۔ جیسا کہ پیر مہر علی شاہ صاحب نے ایک جگہ فرمایا :

" اکثر آدمی حضرت الشیخ (ابن عربی) کی عبارت ذیل " اوجد الاشیاء و ھو عینھا " سے وہم میں پڑے ہیں اور اس عبارت سے خالق و مخلوق کا اتحاد سمجھ کر حضرت الشیخ پر ناحق زبان تکفیر و تشنیع دراز کرتے ہیں ۔ حالانکہ حاشا و کلا ازروی تحقیق حضرت الشیخ کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے ۔ کیونکہ لفظ عین کے دو معنی ہیں ۔ ایک یہ کہ کہا جاتا ہے کہ یہ چیز اپنی عین ہے یعنی بطریق حمل اولی چنانچہ الانسان انسان " ۔۔۔ اور دوسرا معنی عین کا یہ ہے کہ مابہ القوام یعنی وہ چیز جس کے ساتھ دوسری چیز کا قیام ہو ۔ اور یہاں یہی معنی مراد ہیں ' نہ معنی اول "۳۰

اگر ایسی تاویلات کا سہارا نہ لیا جائے تو خالق و مخلوق کی عینیت کا ہر تخیل خلاف قرآن ہے ۔ ویسے ہم ادب سے عرض کریں گے کہ حضرت کے اس کلام میں کم از کم دو اشکال ہیں ۔ (۱) عین کو فقط دو معنی میں محدود کر دیا گیا (۲) عین بمعنی مابہ القوام مخدوش ہے اور محض تکلف معلوم ہوتا ہے ۔ یوں تو پہلی تعریف یعنی بطریق حمل اولی ذاتی بھی محکم نہیں ہے مگر یہاں اس کی تفصیل میں جانا بے محل ہو گا البتہ اتنا اشارہ شاید کافی ہو کہ عینیت 'لفظ' پر نہیں بلکہ 'خط' پر قائم ہے یعنی کلاسیکی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے لیے طرفین کا ذہنی یا خارجی تصور یا تحقق اور خواہ عقلی سطح پر ہی ہو لیکن ایک باہمی تمایز لازمی ہے ۔ جیسے " صفات عین ذات ہیں " کے قضیے کو بطریق حمل اولی قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا پڑے گا کہ علم خدا ہے' قدرت خدا ہے' سمع خدا ہے' بصر خدا ہے' وغیرہ وغیرہ ۔ تاہم یہ کہنا بھی درست نہ ہو گا کہ اس جملے میں لفظ عین غلط استعمال ہوا ہے ۔ تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ عین کے دو نہیں بلکہ تین معنی ہیں ۔

اس اعتراض کا دوسرا حصہ یعنی " روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صحو ہے' نہ سکر " اہل وحدت الوجود پر عموم کے ساتھ وارد نہیں ہوتا ۔ یہ اصول تربیت ان کی اکثریت میں مروج اور مسلم ہے ۔ لیکن اقبال سکر و صحو کو محض احوال کے معنی میں استعمال نہیں کرتے ' ان کی نظر میں یہ حقیقت کے بارے میں دو رویے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یا دو مختلف methods ہیں جن کا موضوع وصول الی اللہ ہے ۔ ایک نفی خودی کی راہ سے خدا تک پہنچنے کا مدعی ہے اور دوسرا اثبات خودی کی راہ سے ۔ اس معاملے میں خاصی باریکیاں ہیں ۔ آدمی سوچنے بیٹھے تو کسی ایک موقف پر ٹکنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ سردست ہم یہی عرض کرنا چاہتے ہیں کہ اقبال سکر و صحو کو جن معنوں میں لیتے ہیں انہیں پیش نظر رکھیں تو اس اعتراض کو روا روی میں نہیں ٹالا جا سکتا ۔ ہمیں تفصیل سے دیکھنا پڑے گا کہ مسئلہ وحدت الوجود جن احوال و کیفیات سے مناسبت رکھتا ہے وہ سکر کی قبیل سے ہیں یا نہیں ؟

اعتراض ۵ :

" فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے ۔" یہ بات وحدت الوجود کی اس تعبیر کے حوالے سے تو بالکل غلط ہے جو ابن عربی وغیرہ کے ہاں پائی جاتی ہے مگر فلسفیانہ نقطہ نظر سے اسے یکسر رد نہیں کیا جا سکتا ۔ فلسفہ خواہ تجربی ہو یا عینی ' جب بھی نظام عالم کی حقیقت اور وجود کی ماہیت پر غور کرے گا ' لامحالہ وحدت فی الکثرت کے اثبات پر مجبور ہو گا ' یعنی وحدت الوجود کی طرف رخ کرے گا ۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ اس وحدت کا مصداق ذہنی ہے یا خارجی ہے یا انتزاعی ۔ اپنی تمامتر اہمیت کے باوجود یہ ضمنی مباحث ہیں ' اصل چیز تحقق وحدت ہے جو سب میں مشترک ہے ۔

اعتراض ۶ :

' گسستن ' یعنی غیریت اور ' پیوستن ' یعنی عینیت میں کسے ترجیح ہے ؟ یہ بحث ہم مجدد صاحب سے متعلقہ ابواب میں کریں گے ۔ اقبال کا موقف یہ ہے کہ گسستن پیوستن سے بہتر ہے کیونکہ (۱) شعور خودی بہتر ہے فنائے خودی سے (۲) امتیاز بہتر ہے اتحاد سے (۳) صحو بہتر ہے سکر سے (۴) نزول بہتر ہے عروج سے (۵) عمل بہتر ہے فکر سے (۶) حضور فی الاحکام بہتر ہے حضور فی الذات سے اور نتیجتہ " نبوت مطلقاً " افضل ہے ولایت سے (اس سے قطع نظر کہ ولایت نبی کی ہے یا ولی کی) ' گسستن ' کے وجوہ ترجیح میں ایک وجہ اور بھی ہے ۔ اسے بھی تفصیل سے بیان کریں گے کہ ' گسستن ' کی نسبت فاعلی خدا کی طرف ہے جبکہ ' پیوستن ' کی بندے کی طرف ۔ نسبت کا شرف بھی اس کی فضیلت کی ایک اہم دلیل ہے ۔

اعتراض ۷ :

اس کی تین شقیں ہیں : (۱) عبدیت روح انسانی کا انتہائی کمال ہے ۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں ۔ بلکہ ابن عربی نے اس کمال پر جس بلندی سے گفتگو کی ہے ' سچ پوچھیں تو وہاں تک یہ ' شاہین کا فوری ' بھی نہیں پہنچ سکا ۔ مگر مشکل یہ ہے کہ کسی شے کا انتہائی کمال اس کے تعین بالاستقلال پر دلالت کرتا ہے جس سے اس شے کا امتیاز ذاتی قائم ہوتا ہے جو کبھی زائل نہیں ہوتا ۔ وحدت الوجودی' اشیاء کے مستقل امتیاز ذاتی کے قائل نہیں ہیں کیونکہ اس سے کثرت کا حقیقت نفس الامری ہونا ثابت ہو جاتا ہے ۔ (۲) حالت سکر ' منشائے اسلام اور قوانین حیات کے خلاف ہے اور حالت صحو ان کے مطابق ۔ یہاں بھی وہی صورت ہے ۔ وحدت الوجودی اپنی طرف سکر کے انتساب کو تسلیم نہیں کرتے ۔ وہ اسے بہتان سمجھتے ہیں ۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود حال نہیں ہے ' بلکہ حقیقت الحقائق کا کلی انکشاف ہے جو علم و معرفت کا انتہائی مقام ہے ۔ جبکہ اقبال ' مجدد صاحب کے بعض اقوال کی روشنی میں اسے غلبہ حال یعنی سکر ہی سمجھتے ہیں ۔ سچ کی

راہ یہ ہے کہ ان احوال کا مطالعہ کیا جائے جنھیں حضرات وحدت الوجود بھی مستند جانتے ہیں یا کم از کم ان کی تردید نہیں کرتے ۔ اقبال ان احوال کو منشائے اسلام یعنی عبدیت اور قوانین حیات یعنی حرکت و عمل کے منافی کیوں سمجھتے ہیں ؟ یہ اس مطالعے کے بعد ہی واضح ہو گا ۔ (۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے براہ راست تربیت پانے والوں کے احوال حافظ و عراقی ایسے صاحبان حال کے احوال سے بالکل مختلف ہیں ۔ ایسا کیوں ہے ؟ کیا صدیق و عمر اس محبت و معرفت سے محروم تھے جو حافظ وغیرہ کے حصے میں آئی یا جذب و معرفت الھیہ کا جو ظہور اس زمانے میں ہوا' خیرالقرون اس سے خالی تھا ؟ ان چیزوں کا جواب اتنا آسان نہیں ہے اور جواب کی یہ دشواری اس اعتراض کو تقویت پہنچاتی ہے بلکہ ایک درجے میں قابل قبول بنا دیتی ہے ۔ اب یا تو یہ مانا جائے کہ یہ احوال بالکل غیر اہم اور کم وقعت ہیں لھٰذا جماعت صحابہ میں ان کا نہ پایا جانا کوئی نقص کی بات نہیں ' یا یہ دعوا کیا جائے کہ تعلق مع الحق سے پیدا ہونے والے احوال و کمالات کو کسی ایک دور یا کسی ایک طبقے میں محدود کر دینا حق تعالی کی شان نہ پہچاننے کی دلیل ہے ۔ ہم دیکھیں گے کہ اہل وحدت کس طرف گئے ہیں ۔

اعتراض ۸ :

یہ اعتراض بظاہر محکم مقدمات پر مبنی ہے مگر در حقیقت خاصا کمزور ہے ۔ توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں غلطی صوفیہ سے نہیں ' خود اقبال سے ہوئی ہے ۔ اصل اصطلاح ' توحید ' ہی ہے ' ' وحدت الوجود ' تو اس کی عرفانی یا عقلی دلالت کا عنوان ہے جو بعد میں دیا گیا ۔ ابن عربی کے ہاں وحدت الوجود کی اصطلاح کہیں نہیں ملتی ۔ دیگر صوفیہ بھی زیادہ تر توحید وجودی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ۔ یہ ٹھیک ہے کہ توحید کی ضد شرک ہے اور وحدت کی کثرت ۔ لیکن یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ توحید کی اصل وحدت ہے اور شرک کی اصل کثرت ۔ ان میں لازم و ملزوم اور عام خاص مطلق کی نسبت ہے ۔ شرک اس کے سوا اور کیا ہے کہ کثرت کو وحدت کے مرتبے میں ثابت کیا جائے اور اس کے لیے بھی وہی احکام تجویز کیے جائیں جو وحدت سے خاص ہیں ۔ توحید وجودی والوں نے وحدت کا حقیقی محمول ' وجود ' کو قرار دیا ہے 'کثرت اس محمول کی وحدت کو مشتبہ بنا دیتی ہے ۔ یہی شرک کا نقطہ آغاز ہے ۔

اعتراض ۹ :

دیکھنا یہ ہے کہ آیا وحدت الوجود کا کوئی مستند نمائندہ یہ کہتا ہے کہ ' وجود فی الخارج ' یعنی کائنات کو ذات باری سے اتحاد کی نسبت ہے ' مخلوقیت کی نہیں ۔ اور ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے ؟ مسئلہ یہ ہے کہ اقبال وحدت الوجود کی بنیادی اصطلاحات اور ان کے Meaning structure سے زیادہ مس نہیں رکھتے ۔ وجودی تصورات پر جرح کرنے کے لیے جب انھیں بیان کرنے چلتے ہیں تو اکثر اوقات ایسے الفاظ استعمال کر جاتے ہیں جن کا فوری مفہوم ان تصورات سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ ویسے یہ مسئلہ تنہا اقبال کا نہیں ' وحدت الوجود کے تمام غیر

متصوف ناقدین کا یہی حال ہے ۔ تاہم علامہ کے ہاں ، اگر کوشش کی جائے تو لفظ کی اصطلاحی دلالت کو نظر انداز کر کے کسی حد تک اس مدلول تک پہنچا جا سکتا ہے جو بین الفریقین مسلم ہو ۔ کسی اختلافی بحث میں ایک فریق کو یہ رعایت دینا اگرچہ خاصا ناروا عمل ہے مگر جہاں تک اقبال کا تعلق ہے ، ایسا کرنا ناگزیر ہے ۔ ایک تو اس وجہ سے کہ عہد جدید کے مسلمان کا ذہن بلکہ طرز احساس تک ، اپنی تمامتر خصوصیات کے ساتھ جس طرح ان کے ہاں ظاہر ہوا ہے ، کہیں اور نہیں ہوا ۔ حتیٰ کہ سر سید کے ہاں بھی ------ دوسرے اس سبب سے کہ اقبال ان چند لوگوں میں ہیں جنہوں نے وجودی افکار کو فلسفیانہ اور احوال کو نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھا ۔ گو کہ تصوف سے عملی تعلق نہ رکھنے والے لوگ اس مبحث میں اکثر فلسفے ہی کے دروازے سے داخل ہوتے رہے ہیں لیکن علامہ کا امتیاز یہ ہے کہ اس معاملے میں انھوں نے کسی مخصوص فلسفیانہ روایت کو ملحوظ رکھنے کی بجائے پورے ذہن جدید کو مابعد الطبیعی حقائق کے مقابل کر دیا اور تمام دینی واردات کو (جن میں وحدت الوجودی احوال بھی شامل ہیں) تجزیہ نفس انسانی کے ان معیارات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جو اس دور کی نفسیات نے وضع کیے تھے ۔ یہ الگ بات کہ اس طریق کار ہی کو رد کر دیا جائے مگر اتنا بہرحال یقینی ہے کہ اسے نظر انداز کر کے ہم جدید ذہن اور اس کی بنیادی فعلیت سے بے خبر رہ جائیں گے ۔

اقبال کے اعتراض کو یوں بھی formulate کیا جا سکتا ہے کہ وجودی حضرات کائنات کو ذات الٰہیہ کا عین سمجھتے ہیں اور اسے فی الاصل اسی وجود سے موجود مانتے ہیں جو ذات حق کو حاصل ہے --- وحدت الوجود کے اسلامی نمائندوں نے تقریباً" ہر معاملے میں جو بے شمار معنوی اور تکنیکی باریکیاں پیدا کر دی ہیں ، ان میں نہ پڑا جائے تو یہ اعتراض ایک مضبوط اعتراض ہے ۔ ابن عربی اور ان کے شارحین میں شاید ہی کوئی ہو گا جو اس کی زد میں نہ آتا ہو ---- وحدت الوجود کا موضوع وجود حق بلحاظ تعینات ہے ۔ اگر کائنات کسی اور وجود سے موجود ہے تو یہ بنیادی قضیہ ہی لغو اور باطل ٹھہرتا ہے ۔ توحید وجودی کی محتاط سے محتاط تعبیر بھی اس عینیت کا کسی نہ کسی درجے میں اثبات کرنے پر مجبور ہے ۔ یہاں وجودیوں کی اس بحث سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے جس کی رو سے خالق و مخلوق میں عینیت ہے نہ غیریت ۔ ' لاعین و لاغیر ' ایک قول محال ہے جو وحدت الوجود سے تشکیل پانے والے نظام حقائق میں اس کے علاوہ کوئی اور معنی دے ہی نہیں سکتا کہ عینیت حقیقی ہے اور غیریت اعتباری ۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ وجود کو مادہ اصلی فرض کر لیا جائے تو حق اور خلق ، رب اور عبد اس کی دو صورتیں ہیں جو صورت کی جہت سے تو باہم مغائر ہیں لیکن اصل میں ایک ہیں ۔ اسی بات کو عبدالکریم جیلی نے "انسان کامل " میں یوں بیان کیا ہے :

" ----- اور اس جوہر کے واسطے دو عرض ہیں یعنی پہلا ازل اور دوسرا ابد ---- اور اس کے واسطے دو وصف ہیں یعنی پہلا حق اور دوسرا خلق -- اس کے واسطے دو نعت ہیں

پہلا قدم اور دوسرا حدوث --- اور اس کے دو نام ہیں یعنی پہلا رب اور دوسرا عبد --- اور اس کی دو صورتیں ہیں یعنی پہلی ظاہر کہ وہ دنیا ہے اور دوسری باطن کہ وہ آخرت ہے --- اور اس کے دو حکم ہیں یعنی پہلا وجوب اور دوسرا امکان --- اور اس کے دو اعتبار ہیں یعنی پہلا یہ کہ وہ بالذات مفقود اور اپنے غیر کے واسطے موجود ہو۔ اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ اپنے غیر کے واسطے مفقود اور اپنے واسطے موجود ہو۔ اور اس کی دو معرفتیں ہیں یعنی پہلی یہ کہ کبھی وجوبیت (ایجابیت) ہو اور کبھی سلبیت ہو' اور دوسری معرفت یہ ہے کہ پہلے سلبیت ہو اور پھر وجوبیت (ایجابیت) ہو۔"[۳۱]

(جاری ہے)

وحدت الوجود

اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

(قسط ۲)

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

احمد جاوید

(زیر تحریر کتاب "وحدت الوجود ---- مجدد الف ثانی اور اقبال کی تنقید کا ایک مطالعہ" کا ابتدائیہ)

www.IqbalCyberLibrary.net
All rights reserved.
©2002-2006

اعتراض ۱۰:

یہ نہایت دقیق نکتہ ہے۔ وحدت الوجود کا بڑا حصہ اس اعتراض کی زد میں آتا ہے۔ البتہ ہمارے خیال میں پوری بات یہ ہے کہ کسی مذہبی دستورالعمل میں باطنی معنی تلاش یا پیدا کرنا اور اسے بالعموم ظاہری معنی پر ترجیح دینا در اصل اس دستورالعمل کو مسخ کر دینے کے مترادف ہے۔ قرآن کی بیشتر متصوفانہ تفسیروں میں یہی رویہ کارفرما نظر آتا ہے۔ ۳۲ یہ عمل دراصل کلام الہی کو اپنے احوال و خیالات کے تابع کرنا ہے اور اس کے نتیجے میں قرآن کتاب ہدایت کی بجائے علامات و اشارات کا ایک سری مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے۔ اصحاب وحدت الوجود 'لفظ' کو معنی کی کئی پرتوں کا حامل سمجھتے ہیں جو ذہنی و روحانی استعداد کے مطابق منکشف ہوتی ہیں۔ ایک لحاظ سے یہ بات ٹھیک ہے مگر مسئلہ یہ ہے کہ کسی لفظ میں معانی کی جو سطحیں پوشیدہ ہوتی ہیں ان میں وہ معنوی ربط پایا جاتا ہے یا نہیں جو انھیں ایک مفہومی وحدت میں ضم کر کے باہمی انتشار و تضاد سے محفوظ رکھتا ہے؟ اگر اس کا جواب ہاں میں ہے تو پھر یہ طے کرنا ہو گا کہ وحدت لفظ کے 'ظاہر' پر قائم ہے یا 'باطن' پر؟ وحدت الوجودی حضرات اس سوال در سوال پر ساکت تو نہیں رہیں گے مگر ہم آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ ان کے تمام جوابات ایک خاص منطقی نظم سے تشکیل پاتے ہیں جو کسی ادبی متن کے معنوی حدود کے تعین میں تو معاون ہو سکتا ہے لیکن فہم قرآن میں اس کا کارگر ہونا خاصا مشکوک ہے۔ یوں بھی وحدت الوجود عقل کی شاعری ہے جو بیان میں معروضی قطعیت اور 'ٹھوس پن' کو قبول نہیں کرتی۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ فرمائیں۔ قرآن میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدہ و خلق منھا زوجھا وبث منھما رجالا کثیرا و نساء" ۳۳ (اے لوگو! ڈرو اس پروردگار سے جس نے تم کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا اور اسی سے اس کے زوج کو بنایا اور ان دونوں سے بہت مردوں اور عورتوں کو پھیلایا)۔ اس آیت پر ابن عربی کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> پس 'اتقوا ربکم' کے معنی یہ ہے کہ جو تم سے ظاہر ہو اس کو اپنے خدا کا پردہ بناؤ اور جو تم سے باطن ہو اس کو اپنا پردہ بناؤ اور جو تم میں باطن ہے وہی تمہارا خدا ہے کیونکہ حالات مذموم اور محمود ہوتے ہیں۔ پس

تم برائیوں میں اس کے (کذا) پردہ بنو اور بھلائیوں میں تم اس کو اپنا پردہ بناو "۔ ۳۳

اعتراض ۱۱:

گو کہ یہ انتہائی سخت بات ہے اور اس میں حفظ مراتب کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اسے ٹالا نہیں جا سکتا۔ اس میں اگر کوئی غلطی ہے تو سفا کی ہی سے سہی مگر اس کی نشان دہی ہونی چاہیے --- اور اگر یہ بات ٹھیک ہے تو اس کی صحت کے شواہد خود " فصوص " سے فراہم کرنے چاہئیں۔ کم از کم ہمیں تو یہ کہنے میں ہرگز کوئی باک نہیں کہ اپنی متنازعہ فیہ شخصیت کے باوجود ابن عربی کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ ابن تیمیہ تک کا سانس اکھڑ جاتا ہے۔ انہیں کسی بھی سطح پر علامہ کے ساتھ bracket کرنا' ذہنی عدم توازن کی دلیل ہو گا۔ ہم اقبال کو رومی اور مجدد الف ثانی کے ایک مقلد کی حیثیت سے اس بحث میں لائے ہیں ورنہ تو کوئی جوڑ ہی نہ تھا---- اس جملہ معترضہ کے بعد کہنا یہ ہے کہ کون نہیں جانتا کہ شدید ترین اختلاف بھی اقبال کو مشتعل نہیں کر سکتا تھا۔ سخت سے سخت اختلافی بات کرتے ہوئے بھی ان کا لہجہ تیز نہیں ہوتا تھا۔ دو ایک مقامات پر قدرے درشتی کا اظہار ملتا ہے تو اس کا سبب واضح طور پر حمیت دینی ہے۔ بنابریں یہ سوچنا تو ٹھیک نہ ہو گا کہ انھوں نے جذبات سے مغلوب ہو کر ایسا انتہائی سخت جملہ لکھ مارا' البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات ایک ذاتی خط میں لکھی گئی ہے لہٰذا اس میں وہ احتیاط ملحوظ نہیں رکھی گئی جو باقاعدہ مضمون وغیرہ لکھتے وقت برتی جاتی ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ' فصوص ' کے بارے میں اقبال کی سوچی سمجھی رائے یہی تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس کتاب میں ایسی کیا چیزیں ہیں جنھوں نے ہماری علمی روایت کے ایک نہایت ' خوش فہم '، ' صلح کل ' اور تالیفی و تطبیقی خورکھنے والے آدمی کو اس انتہاتک پہنچا دیا کہ وہ اپنے مزاج کے بالکل برخلاف اسے زندقہ و الحاد کی پوٹ کہنے پر مجبور ہو گیا؟ اپنی موجودہ شکل میں یہ بات ہمارے لیے قابل قبول نہیں مگر لائق غور ضرور ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل عبارتوں کو دینی مسلمات کی کسوٹی پر پرکھنے سے کیا نتائج سامنے آئیں گے:

> " اور اگر موجودات صوری میں حق تعالیٰ کا سریان نہ ہوتا تو عالم کو وجود ہی نہ ہوتا ---- پس ہر ایک محتاج ہے اور کوئی مستغنی نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے میں نے اسے چھپایا نہیں۔ اگر تم اس غنی کو یاد کرو جس کو کوئی احتیاج نہیں ہے تو ہمارے کہنے کا مطلب پورے طور پر سمجھ جاو گے۔ پس کل کو کل سے ربط اور اتحاد ہے اور اس کو ذات باری سے انفصال نہیں ہے۔ جو میں نے کہا ہے اس کو تم مجھ سے لے لو' جسد آدم یعنی اس کی

صورت باطنیہ کی حکمت کو بھی جان چکے ' اسی لیے آدم ' حق اور خلق ہے "۔ ۳۵

" اور جو حق اور خلق دونوں کو دو کہتا ہے تو وہ شرک کرنے والا ہے اور جو دونوں کو ایک کہتا ہے وہی موحد ہے " ۳۶

" پھر قوم نے مکر میں کہا کہ لاتذرن الھتکم ولا تذرن ودا" ولا سواعا" ولا یغوث ویعوق و نسرا" (یعنی کبھی تم لوگ اپنے خداوں کو نہ چھوڑو' اور نہ کبھی ود کو چھوڑو اور نہ سواع کو اور نہ یغوث و یعوق اور نسر کو) کیونکہ جب وہ لوگ ان کو چھوڑ دیتے تو اسی قدر حق تعالی سے ان کو جہالت ہوتی ۔ کیونکہ اللہ تعالی کی ہر معبود میں ایک خاص جہت ہے ۔ عارف اسے پہچانتا ہے اور جاہل اس سے لاعلم ہے "۔ ۳۷

" کیونکہ وہ (قوم نوح) اپنے وجودات کے خفاء کو ذات باری کے وجود میں طالب تھے کیونکہ حضرت نوح نے ان کی دعوت اس واسطے کی تھی کہ اللہ تعالی ان کے وجودات کو ڈھانک لے ۔ " دیارا " کوئی مکان والا یعنی کوئی انا کہنے والا باقی نہ رہے تاکہ منفعت بھی عام ہو جیسے کہ دعوت عام ہے ۔ " انک ان تذرھم "کیونکہ تو اگر ان کو چھوڑ دے گا " **یضلو عبادک** " تیرے بندوں کو وہ حیرت میں ڈالیں گے ' پھر وہ ان کو عبودیت سے نکالیں گے اور ربوبیت کے اسرار میں ان کو لائیں گے جو ان میں ہے ۔ پس وہ لوگ بندہ اور رب دونوں ہوں گے "۔ ۳۸

" پس حق تعالی پر حکم متعین ہے جو تم پر متعین ہے اور حق تعالی سے تم پر حکم ہے اور تم سے اس پر حکم ہے مگر تیرا نام **مکلف** رکھا جاتا ہے اور اس کا نام **مکلف** بصیغہ اسم مفعول نہیں ہے "۔ ۳۹

فیحمدنی		و	احمدہ'
ویعبدنی		و	اعبدہ'
ففی		حال	اقرہ'
و	فی	الاعیان	**اجحدہ'**
فیعرفنی		و	انکرہ'
واعرفہ			فاشہدہ'
فانی	بالغنی	و	انا
اساعدہ			فاسعدہ

لذاک	الحق	اوجدنی
فاعلمہ	و	اوجدہ' ۳۰

(پس وہ میری حمد کرتا ہے میں اس کی حمد کرتا ہوں
اور وہ میری عبادت کرتا ہے اور میں اس کی عبادت کرتا ہوں
پس ایک حال میں اس کا اقرار کرتا ہوں
اور اعیان خارجی میں اس کا انکار کرتا ہوں
وہ مجھے جانتا ہے اور میں اسے نہیں جانتا
اور میں بھی اسے جانتا ہوں پھر اس کا مشاہدہ کرتا ہوں
پس کہاں ہے اس کی بے نیازی جبکہ میں
اس کی مدد کرتا ہوں اور اسے مسعود کرتا ہوں
اسی لیے حق تعالیٰ نے مجھے وجود بخشا
تاکہ میں اسے جانوں اور اسے موجود کروں)

یہ اقتباسات اس غرض سے نہیں پیش کیے گئے کہ ان کی بنیاد پر ابن عربی کے عقائد متعین کر دیے جائیں - ان کی متعدد تشریحات کی جا چکی ہیں جن سے ہم ناواقف نہیں بلکہ خدا کے فضل سے دو چار باتوں کا اپنی طرف سے اضافہ بھی کر سکتے ہیں - لیکن اس معاملے میں پیچیدگی یہ ہے کہ اس طرح کی پریشان کن عبارتوں کی تقریباً" تمام شرحیں امرود کہہ کر آم مراد لینے کے مترادف ہیں - ظاہر کی غلطی کو باطن کی حقیقت ثابت کرنے کی دھن میں اکثر شارحین مضحکہ خیزی کی حد تک جا پہنچتے ہیں - ان حضرات سے یہ سامنے کی بات بھی اوجھل ہو جاتی ہے کہ حق رعایت لفظی سے نہیں بلکہ صراحت لفظی سے مفہوم ہوتا ہے - حقائق جہت اظہار میں کسی ایسی دلالت کو قبول نہیں کرتے جو فہم عام کی سطح پر بھی ان سے متصادم ہو یا تصادم کا خفیف سا امکان ہی رکھتی ہو - پھر اس دلالت کا دلالت کلی ہونا بھی ضروری نہیں - دریا بھر معنی کو بوند بھر لفظ گدلا کر سکتا ہے - دین جو اسلوب ادراک پیدا کرتا ہے اس میں معنی و ذہن کی نسبت اعتباری ہے اور معنی و لفظ کی حقیقی - اور یہ حقیقی نسبت بھی جو مدرکات کا اجماع تشکیل دیتی ہے ' فی الخارج متعین اور متحقق ہے - اسی وجہ سے ایک دینی بیان ظاہری طور پر مکمل ہوتے ہی بلحاظ مفہوم بھی متعین

اور مکمل ہو جاتا ہے - اس کے کسی جزوی اجمال کو خود اسی کی مجوزہ ضرورت سے تفصیل میں بدلا جا سکتا ہے مگر وہ تفصیل کسی بھی پہلو سے اس میں ایسی رنگ آمیزی نہیں کر سکتی جو اس کے بنیادی خدوخال کو ڈھانپ لے - اکثر دینی حلقے وحدت الوجود کی مخالفت پر اس لیے بھی مجبور ہوئے اس میں غلو کرنے والوں نے فہم قرآن کی اس بنیاد پر ضرب لگائی ہے جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ڈالی تھی - ادراک کی وہ سادہ حالت جو وجدان ' عقل اور ارادے کو مقصود کا ایک حسی حضور اور فطری وقوف فراہم کرتی ہے ' وحدت الوجودی کلام میں اول تو نظر نہیں آتی اور اگر کہیں پائی بھی جاتی ہے تو ایسی مغلوب الحالی کے ساتھ جو یرقان کی طرح ہے کہ ہر طرف پیلا ہی پیلا سوجھتا ہے - جبکہ دین انسان میں جن احوال کی مستقل موجودگی کا تقاضا کرتا ہے ان کی جڑیں فرقان و امتیاز کی زمین میں پیوست ہیں - اس کا یہ مطلب نہیں کہ وحدت و عینیت غیر حقیقی ہے ' لیکن ایک وجودی عموم کی حیثیت سے وحدت افقی اطلاق تو رکھتی ہے تاہم اس کو ایسا محیط کل اصول بنا لینا کہ حق و خلق مخلوط ہو کر رہ جائیں ' تمام دینی اسناد سے ثابت ہونے والی توحید کے منافی ہے - یہ وہ سطح اثبات نہیں ہے جس پر حق کی وحدانیت نے قرآن و حدیث میں اپنا انکشاف کیا ہے - وجود کی اصطلاح کا استعمال اگر ناگزیر ہے تو بعض تحفظات کے ساتھ اتنا کہنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو کہ اس کے دو دائرے ہیں : حق و خلق یا خالق اور مخلوق - دونوں بالکل جداگانہ وحدت و عینیت رکھتے ہیں جو امر وجودی کی حیثیت سے بس اپنے اپنے دائرے میں دائر ہے - یہاں نہ نزول ہے نہ عروج - اسی کو ہم نے وحدت وجودی کا افقی اطلاق کہا ہے ----- باقی باتیں آئندہ ابواب میں ہوں گی ' فی الوقت دو چار اشارے ہی کرنے تھے جن سے کم از کم یہ صفائی ہو جائے کہ اقبال کا یہ جملہ مبالغہ تو ہو سکتا ہے مگر یہ کہنا کہ ایسی بات انھوں نے کسی رو میں لکھ ماری ہے ' ناقابل تسلیم ہے - بلکہ ایک مستند دینی روایت کے پس منظر میں جو اس معاملے میں اقبال کی پشت پر ہے ' اس قول میں ترمیم تو جا سکتی ہے مگر اسے یکسر رد نہیں کیا جا سکتا - ممکن ہے کہ اس کی تائید میں جو دلائل درکار ہیں وہ ہمیں علامہ کے ہاں سے نہ مل سکیں مگر وہ روایت ایک باثروت روایت ہے ' وہاں بہت کچھ مل جائے گا -

اعتراض ۱۲ :

اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ مسئلہ وحدت الوجود کا نفس دین سے کوئی لازمی تعلق نہیں - دین اس کا محض ایک تناظر ہے - اس کا اصل موضوع حقیقت واحدہ ہے جس کو بقول شخصے ' چاہیں تو خدا کہہ لیں یا کوئی اور نام دے دیں - کچھ فرق نہیں پڑتا - یہ اس قدیم مابعدالطبیعیات کا بنیادی عقیدہ ہے جو دراصل ایک غیر نبوی دین ہے - یہ عقیدہ ہمیشہ سے بلیک ہول کی طرح موجود رہا ہے جو متعدد دینی روایتوں کو کھا چکا ہے - اپنے موضوع کی مناسبت سے اس کو ایسی ہمہ گیری حاصل ہے کہ یہ ان عناصر کو بھی جذب کر لیتا ہے جو اصلاً " اس کے خلاف ہوتے ہیں - انسان نے مابعدالطبیعی سطح پر آج تک جتنے نظام استدلال ایجاد کیے ہیں ' اپنی بے

پناہ لچک اور لا محدود تخیلی وسعت کی بنا پر یہ ان سب کو نگل کر جزو بدن بنا چکا ہے - اس پر کوئی وار کارگر نہیں - آپ اس کے خلاف لاکھ دلیلیں لے آئیں یہ ان پر اپنا ٹھپا لگاتا جائے گا - مثلاً" : وجود عین ذات ہے ر نہیں ہے ' وحدت وجودی ہے ر شہودی ہے ' کائنات حقیقی ہے ر اعتباری ہے ' خالق و مخلوق عین یک دیگر ہیں ر نہیں ہیں ' خاتم الاولیا انبیاء سے افضل ہے ر نہیں ہے ' خدا بندے کا محتاج ہے ر نہیں ہے ' وحی ختم ہو گئی ر جاری ہے --- یہ قضایا اپنی ہر دو صورتوں میں ابن عربی سے ثابت ہیں جن کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ کسی حقیقت پر کلام کرتے ہوئے اس کے سلب و ایجاب دونوں کو بیک وقت قبول کرتے جاتے ہیں اور بیچ میں ایک مبہم سا نکتہ رکھ دیتے ہیں جو آڑے وقتوں میں ان کے شارحین کے کام آتا رہتا ہے -

اعتراض ۱۳ :

یہ فقرہ ' اکبرالہ آبادی کے نام ایک خط (مرقومہ ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء) سے لیا گیا ہے - اس مکتوب میں اقبال نے بے خودی کی تین قسمیں گنوائی ہیں جن میں دو مذموم ہیں اور ایک مطلوب - مذموم بے خودی کی پہلی قسم وہ ہے جو Lyrical poetry کے مطالعے اور افیون و شراب کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے - دوسری قسم ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے ہاتھ آتی ہے مگر یہ فنا ذات میں ہے' اس کے احکام میں نہیں - علامہ فرماتے ہیں "پہلی قسم کی بے خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم تمام مذہب و اخلاق کے خلاف اور جڑ کاٹنے والی ہے"- بے خودی کی تیسری قسم جسے اقبال محمود و مطلوب بتاتے ہیں "نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے "اور" اپنے ذاتی اور شخصی میلانات ' رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جاتا ہے اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپروا ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے - یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے"-

وحدت الوجودی حضرات بلکہ عملی تصوف کے دیگر حلقے بھی فنا کی دو قسموں پر متفق ہیں : فنا فی الذات اور فنا فی الاحکام - البتہ وہ نظام سلوک جو وحدت الوجودی فکر پر کھڑا ہے ' فنا فی الذات ہی کو حقیقی فنا قرار دیتا ہے اور فنا فی الاحکام کو اس کے حصول کا ذریعہ یا اس کی فرع سمجھتا ہے - عملی یا بقول اقبال ' اسلامی ' تصوف فنا فی الذات کا نظری اثبات تو کرتا ہے مگر بعض معنوی تحدیدات کے ساتھ - باایں ہمہ وہ اس فنا کو علامت کمال نہیں بلکہ نقص سے تعبیر کرتا ہے جو علم میں بھی وارد ہوتا ہے اور حال میں بھی - بالفاظ دیگر یہی وہ سکر ہے جسے مجدد صاحب وحدت الوجود کی حالی اساس بتاتے ہیں جو اعتباری کو حقیقی بنا دیتا ہے - رہا اس فنا یا سکر یا بے خودی کا مخالف مذہب و اخلاق ہونا تو یہ ایسا واضح ہے کہ کسی دلیل کی بھی ضرورت نہیں - مذہب کو عقیدے اور اخلاق کو قانون کے معنی میں لیں تو ایسی فنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بے خودی

دونوں کی بنیاد یعنی ایمان اور اطاعت کو ڈھا دیتی ہے ۔ ایمان اور اطاعت اپنی ہر تعریف میں فرق مراتب کو ملحوظ اور محفوظ رکھنے کا تقاضا کرتے ہیں ' علماً" بھی اور حالاً" بھی ۔ یہاں داود قیصری کے " مقدمہ فصوص الحکم " کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں جو وحدت الوجود بالخصوص ابن عربی کے وحدت الوجود کے نہایت مستند ترجمان مانے جاتے ہیں :

> " فنا سے یہ مطلب نہیں ہے کہ بندہ بالکلیہ مفقود ہو جائے ' بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ربوبیت کے جہت میں بندہ اپنی بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دیوے ---- فنا تعینات حقانی اور صفات ربانی سے دوسرے (دوسری) بار متعین ہونے کے لیے سبب ہے اور اسی تعین ثانی کو بقا بالحق کہتے ہیں ۔ پھر یہ تعین اس سے مطلقاً" دور نہیں ہوتا ہے اور اس مقام کا دائرہ ' نبوت کے دائرے سے تمام و کمال اور بڑا ہے ۔ اسی واسطے نبوت تمام ہو چکی اور ولایت ہمیشہ باقی رہے گی اور اسی واسطے اللہ کے ناموں سے ایک نام ولی ہے اور نبی نہیں ہے ۔ اور جب ولایت کا احاطہ نبوت سے بڑھا ہوا ہے اور یہ اس کا باطن ہے اور یہ انبیا اور اولیا دونوں کو شامل ہے تو انبیا' اولیا ہوئے اور یہ حق میں فانی ہیں اور حق کے ساتھ باقی ہیں ------ اور کوئی شخص علم یقینی (علم الیقین) کے حاصل ہونے سے اس مقام والوں کے ساتھ نہیں مل سکتا ہے بلکہ یہ حق تعالی کی تجلی سے حاصل ہو سکتا ہے اور حق تعالی کی تجلی اس پر ہوتی ہے جس سے اس کے نشانات مٹ گئے ہوں اور اس سے اس کا اسم زائل ہو گیا ہو ------ حق الیقین یہ ہے کہ حق میں فنا ہوں اور علم اور مشاہدہ اور حال میں حق تعالی کے ساتھ بقا حاصل کریں "۔[۱۰]

ترجمے کی عبارت خاصی ناہموار ہے مگر مجبوری ہے ' مقدمہ قیصری ' کا کوئی اور ترجمہ ہماری دسترس میں نہیں ۔ بہرحال اس اقتباس میں فوری مطلب کی بات یہ ہے کہ فنا یہ نہیں ہے کہ بندہ اپنے عین ثابت میں بھی معدوم ہو جائے کیونکہ 'اعیان' معلومات الہیہ ہونے کی وجہ سے ازلی ابدی ہیں ' ان میں کسی قسم کا تغیر و تحول محال ہے ۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بندہ اپنی جہت بشریت کو حق تعالی کی جہت ربوبیت میں بالکل فنا کر دے تاکہ ایک بار پھر ان تعینات و صفات الہیہ کے ساتھ متعین اور متصف ہو جائے جو یوں تو اسے مرتبہ ثبوت میں دائماً حاصل ہیں مگر خارجی تعینات اور بشری اوصاف لاحق ہونے کی بنا پر مخفی ہو گئے ہیں ۔ اپنی حقیقت کی یہ بازیافت سب کی حیثیت سے فنا فی اللہ ہے اور نتیجے کی جہت سے بقا باللہ ۔ اور یہ تعین ثانی کبھی زائل نہیں ہوتا -- نہ اطلاقی و جزئی کی سطح پر نہ اصولی و کلی سطح پر ۔ محض کتابی اور سماعی علم کے بل پر کوئی شخص اس مقام کو نہیں پہنچ سکتا ۔ یہ انھی کو حاصل ہوتا ہے جن پر اللہ کی خاص تجلی ہوئی ہو ۔ اور

یہ تجلی بھی اس خوش بخت پر ہوتی ہے جو اپنے ان تمام تعینات سے نکل گیا ہو جن سے اس کے وجود کا اثبات ہوتا ہو --- تب حقیقی وحدت و عینیت کا بھید کھلتا ہے۔ بندہ خود حق بن جاتا ہے اور تنزیہ و تشبیہ کو جامع ہو کر اپنے آپ میں لا عالم ولا معلوم الا اللہ، لا شاہد و لا مشہود الا اللہ اور لا واجد ولا موجود الا اللہ کی تصدیق بن جاتا ہے۔

وحدت الوجود کا ذرا گہرا شعور رکھنے والے ہماری اس توضیح کو ابن عربی کے ذوق کے عین مطابق پائیں گے۔ طول کلام کا ڈر نہ ہوتا تو خود ان کے ہاں سے کئی مثالیں لائی جا سکتی تھیں جن سے اس توضیح کی توثیق ہو جاتی۔ قیصری کی اس گفتگو میں ساری بات بس ایک فقرے کی ہے، باقی تو عبارت آرائی اور مغالطہ انگیزی ہے۔ "فنا کا مطلب یہ ہے کہ ربوبیت کی جہت میں بندہ اپنی بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دیوے" ایسی صورت میں بندے پر ربوبیت کے احکام جاری ہوں گے کہ عبدیت کے؟ بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دینا اگر creative imagination کا کرشمہ نہیں ہے تو یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اس کا جو نتیجہ نکلے گا، اس میں عبودیت کا (اپنے دینی مشمولات سمیت) کوئی جواز رہ جائے گا؟ اگر رہ جائے گا تو اس کی صورت کیا ہو گی؟ یہاں ابن عربی کا وہ قول یاد دلانے کا کوئی فائدہ نہیں کہ بندہ، بندہ ہی رہے گا بھلے سے کتنا ہی عروج کر جائے اور رب، رب ہی رہے گا خواہ بالکل ہی نیچے اتر آئے۔ "یہ دوسری بات ہے۔ بندہ، بندگی کے تعینات سے نکلے بغیر چاہے کتنا ہی اونچا چلا جائے، ظاہر ہے بندہ ہی رہے گا۔ اسی طرح رب بھی اپنی ربوبیت کے ساتھ جتنا بھی نزول کر لے، لامحالہ رب ہی رہے گا۔ اس میں ایک نکتہ اور ہے جو کسی مناسب موقعے پر بیان ہو گا۔ قیصری ابن عربی کی سند پر جس فنا کی بات کر رہے ہیں وہ رفع تعین خلقی کا اتمام اور قیام تعین حقی کا مقدمہ ہے۔ حجاب بین الحق و الخلق جو دوئی کی بنیاد ہے " ایک میں اٹھ جاتا ہے اور دوسرے میں جل جاتا ہے "۔ یعنی ایک مرتبے میں 'میں نہیں ہوں بس وہی وہ ہے' کا مشاہدہ ہوتا ہے ار دوسرے مرتبے میں 'میں نہیں ہوں مگر وہ' وہ نہیں ہے مگر میں' یا 'میں' وہ ہوں اور وہ' میں' کا تحقق ہوتا ہے۔ شیخ اکبر کا مذکورہ بالا قول یہاں وارد ہی نہیں ہوتا۔

ہم جس پہ مر رہے ہیں وہ ہے بات ہی کچھ اور

اس طرح کی فنا کے بارے میں اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ اس سے مذہب یعنی علم بندگی (بالیقین) اور اخلاق یعنی عمل بندگی (بالاستقامت) کی جڑ کٹ جاتی ہے، ابھی ہم نے اخلاق کی تعریف میں اس کے معاشرتی مظاہر کو شامل نہیں کیا، وہ ان شاء اللہ 'احوال فنا' کی بحث میں آئیں گے۔ فی الوقت تو اخلاق کو اصولی معنی میں لیا ہے کہ نفس، بندگی کے سانچے میں ڈھل جائے تو اس سے صادر ہونے والے احوال و افعال۔

اعتراض ۱۴:

اصل اعتراض یہ ہے کہ عجمی تصوف جس مجرد اندیشی اور بلند خیالی سے عبارت ہے اس میں 'محسوس' کے لیے کوئی جگہ نہیں ۔ جبکہ اسلام 'محسوس' کو بہت اہمیت دیتا ہے اور ایسے خیال کو قبول نہیں کرتا جو عالم حس و شہادت کی نفی سے پیدا ہوا ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ نہایت سادہ دین ہونے کے باوجود اسلام کی 'بدیہیات' میں جو حقائق پوشیدہ ہیں انہیں وہ ذہن نہیں سمجھ سکتا جو اپنے موضوع کو محض ایک esoteric نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی ہو چکا ہو ۔ اس کے لیے حقائق ہمیشہ 'علمی' اور ذہنی ہوتے ہیں' وہ انھیں ماہیات کے دیگر مراتب میں قبول نہیں کر سکتا ۔

اقبال کے نزدیک قرآن خیال (Idea) کی بجائے عمل (Deed) پر زور دیتا ہے ۔ [۳۳] یعنی 'محسوس' کے حقیقی ہونے کی توثیق کرتا ہے ۔ اسی میں اسلام کی سادگی کا راز مضمر ہے ۔ اور سادگی وہ ہمہ گیر منتہائیت ہے جس سے تمام قوائے نفی و اثبات کی تشفی ہو جاتی ہے مگر جو خود کسی ذریعے سے ثابت ہونے کی محتاج ہے نہ ثابت کی جا سکتی ہے ۔ مکمل نفی یا مکمل اثبات' انفعال محض کے بغیر میسر نہیں آتا ۔ اور یہ انفعال محض ہی وہ حقیقی فنا ہے جو ایمان بالغیب یعنی اصل دین اور اخلاق یعنی اصل عمل کے لیے لازمی طور پر درکار ہے ۔ اسی سے وہ تصدیق کامل ہاتھ آتی ہے جو کسی تصور میں سماتی ہے اور نہ کسی تصور کا سابقہ و لاحقہ ہے ۔ یہاں آمنا و صدقنا مطلوب ہے نہ کہ عرفنا و علمنا ۔ ماننے اور جاننے میں بہت فرق ہے ۔ 'ماننا' لامحدود کی سمائی رکھتا ہے جبکہ 'جاننا' محدود کا بھی احاطہ نہیں کر سکتا ۔ اسی لیے اسلام کا اصل مخاطب 'عقل' نہیں 'ارادہ' ہے کیونکہ 'آمنا' عقل کا نہیں بلکہ ارادے کا قول ہے ۔ مسلمان کے لیے دین ایک سلسلہ مرادات ہے اور ارادہ و مراد کی نسبت' ہر سطح پر حسی ہی ہوتی ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہنا چاہیے کہ تصدیق کلی کے اس نظام میں عقل و معقول اور علم و معلوم کی نسبتیں بھی حسی ہوتی ہیں کیونکہ اس تصدیق سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عقل و علم ارادہ اصلی کے تابع ہوں اور معقول و معلوم مراد حقیقی کے ۔ اپنے تمام مدارج میں حس کے سارے متقابلات حقیقی ہیں اور 'عقل' کے شدید تقاضے کے باوجود ایک دوسرے کی فوری حقیقت کو باطل یا زائل نہیں کرتے ۔ ایک 'محسوس' دوسرے کے حقیقی پن میں مزاحم ہوتا ہے نہ اسے خود میں ضم کرتا ہے ۔ عقل اس صورت حال کو ۔۔۔۔ ارادے سے متصادم ہوئے بغیر ۔۔۔۔ بس ایک مفہومی وحدت' جو اس کی نظر میں حقیقی ہے' کے تحت لا سکتی ہے ۔ اس سے تجاوز کرنا اس کے دینی کردار کی نفی پر منتج ہوگا ۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ہم 'عقل' کو جس معنی میں استعمال کر رہے ہیں اس میں وجدان وغیرہ بھی شامل ہیں ۔

گو کہ زیر نظر اقتباس میں 'محسوس' کا مطلب خارجی دنیا ہے مگر ہم نے اس کی اصولی جہت پر زور دیا ہے تاکہ وحدت الوجودیوں سے مکالمہ آسان ہو جائے ۔ پھر بھی یہ مشکل اپنی جگہ

برقرار ہے کہ اگر 'عجمی تصوف' سے مراد 'وجودی تصوف' ہے تو اس کے نمائندے یہ اعتراض قبول نہیں کرتے کہ انھوں نے محسوس کو فراموش کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک 'محسوس' کے دو معنی ہیں: مدرک بالحواس اور موجود فی الخارج۔ وہ دونوں کا اثبات کرتے ہیں اور حقیقت کی ہر تعبیر میں انھیں ملحوظ رکھتے ہیں۔ اکیلی 'فصوص' ہی میں اتنا مواد مل جاتا ہے جو کم از کم ابن عربی اور ان کے جانشینوں کو اس اعتراض کی زد سے نکال لیتا ہے۔ تاہم 'محسوس فراموشی' کا صرف یہی مطلب نہیں ہے کہ عملی اعتبار سے رہبانیت اختیار کر لی جائے اور علمی لحاظ سے حقائق اشیا کا انکار کر دیا جائے۔ ماسوی الحق سے وجود خارجی کی نفی بھی اس کی ذیل میں آتی ہے۔

دوسری طرف اگر 'عجمی تصوف' کو اس وقت کے ہندوستان میں مروج تصوف کے عمومی مظاہر کے حوالے سے دیکھا جائے تو 'محسوس فراموشی' کا یہ اعتراض کچھ مستثنیات کو چھوڑ کر اپنے ہر معنی میں صادق آتا ہے۔

اعتراض ۱۵:

Reconstruction کی اصل عبارت معمولی سے اضافے کے ساتھ یوں ہے:

" The teaching of modern physics is that the velocity of light cannot be exceeded and is the same for all the observers whatever their own system of movement. Thus, in the world of change, light is the nearest approach to the Absolute. The metaphor of light as applied to God, therefore, must, in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation."[44]

بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ اللہ نورالسموات و الارض (۲۴ : ۳۵) سے خدا کا ہر جگہ موجود ہونا مراد ہے یا اس کی **مطلقیت**؟ اقبال نور کو **مطلقیت** کا استعارہ سمجھتے ہیں مگر اس کے لیے جو دلیل لاتے ہیں وہ ممکن ہے کہ اس بحث میں کسی حد تک کارآمد ہو' تاہم نتائج کے لحاظ سے انتہائی خطرناک ہے۔ ان معاملات میں اصول طبیعیات کو سند بنانا مناسب نہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ آئن شٹائن نے رفتار نور کی بہرحال اور بہر مقام یکسانی کا جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا شمار جدید فزکس کی اہم ترین دریافتوں میں ہوتا ہے اور اسے خود نظریہ اضافیت میں بنیادی اہمیت حاصل ہے' جیسا کہ کوانٹم تھیوری کے ایک بانی میکس پلانک کا قول ہے: " The velocity of light is to the theory of Relativity as the elemantary quantum of action is to the Quantum Theory; it is its absolute core"[45] مگر اس کے باوجود یہ مسئلہ اس مرتبے کا حامل نہیں ہے کہ باری تعالی کے ایک اسم کی حقیقی معنویت کو متعین کر سکے۔ علماء و صوفیہ 'نور' کی جس تعریف پر متفق ہیں' وہ یہ ہے کہ جو خود ظاہر ہو اور دوسرے کو ظاہر کرے۔ اگر **مطلقیت** کا اثبات اس قول سے کیا جاتا تو یہ ایک نسبتہ" 'محفوظ' طریقہ ہوتا۔ نسبتہ" 'محفوظ' اس لیے کہا کہ یہ

تعریف بھی ایک پہلو سے طبیعیات ہی سے تعلق رکھتی ہے لیکن ایک تو ٹھیٹھ clinicality نہیں رکھتی اور دوسرے صاف نظر آتا ہے کہ نور الٰہیہ پر غور کرنے سے پیدا ہوئی ہے - وجود یہ یہ تعریف مان کر اس کے جو معنی نکالتے ہیں انھیں مجملاً " دیکھا جائے تو تقریباً " وہی ہیں جن کے علماء بھی قائل ہیں ، مگر تفصیل میں دیگر مسائل کی طرح یہاں بھی ان دونوں طبقات میں سخت اختلاف بلکہ تضاد ہے - اس حد تک تو اتفاق رائے ہے کہ ' نور ' وجوب وجود اور مطلقیت پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اصحاب وحدت الوجود ایسے نکتے نکالنے لگتے ہیں جن سے خالق و مخلوق کی عینیت اور حق تعالیٰ کے احاطہ ذاتی کا اثبات ہوتا ہے تو اکیلے رہ جاتے ہیں ---- عالموں میں بھی اور صوفیوں میں بھی - اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نور ہے کیونکہ وہ دوسروں کو ظہور و وجود عطا کرتا اور خود ظاہر و موجود ہونے میں کسی کا مرہون منت نہیں - یہ بلاشبہ اس کی مطلقیت کی دلیل ہے کیونکہ مطلق اس واحد کو کہتے ہیں جسے معین و محدود نہ کیا جا سکے اور جو کسی علت کا معلول اور کسی سبب کا اثر نہ ہو (گو کہ مطلق ' علت بھی نہیں ہوتا مگر یہاں پوری تعریف بیان کرنا مطلوب نہیں) ---- اختلاف وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں وحدت الوجودی حضرات ان چیزوں کو اپنے نظام فکر میں جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں - مثلاً " فتوحات مکیہ " کی ایک مقابلتہً " محتاط عبارت کا انگریزی ترجمہ ملاحظہ فرمائیں :

"God says " And to whomsoever God assigns no light, no light has he" (24:40) The light "assigned" to the possible thing is nothing other than the wujud of the Real ----- though Being is one Entity, the entities of the possible things Have made it many, so it is the One/ Many (al - Wahid al - kathir) ----- Without Him, we would not be found, and withont us, He would not become many through the many attributes and the names diverse in meaning which He ascribes to Himself. The whole situation depends upon us and upon Him, since through Him we are, and through us He is. But all of this pertains specifically to the fact that He is a god, since the Lord demands the vassal through an inherent demand, whether in existence or supposition. But " God is Independent of the worlds " (3:97)[46]

ظاہر ہے شریعت کو طریقت و حقیقت پر حاکم ماننے والے صوفیہ اور علماء یہ تصور تو کجا اس ' محتاط ' طرز اظہار کو بھی پسند نہیں کریں گے - وہ ان معارف کو کیسے قبول کر سکتے ہیں کہ (الف) " اللہ نورالسموات والارض " اور " ومن لم یجعل اللہ لہ ' نوراً " فمالہ ' من نور " میں نور کا مصداق ایک ہے (ب) " و من لم یجعل اللہ ---- " میں ' نور ' وجود حق کے معنی میں ہے (ج) واحد حقیقی ' ممکن سے متاثر ہو کر کثیر بھی ہو سکتا ہے ' اور (د) حق تعالیٰ کسی

بھی حوالے سے ممکن پر منحصر ہو سکتا ہے یا ممکن کسی بھی پہلو سے اس پر اثر انداز ہو سکتا ہے ---
--۔ آخری دو جملے 'گریز' کے ہیں اور شیخ اکبر کے اس خاص اسلوب کا حصہ ہیں جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں ۔ زرد دکھا کر سرخ بتانے سے قانونی دفاع تو ممکن ہے کہ ہو جاتا ہو' بات البتہ الجھ جاتی ہے ۔ جیسے ایک فلسفی نے زنجیریں بنانے کا پیشہ اختیار کر لیا ۔ اس سے کسی نے پیتل کی زنجیر بنانے کو کہا ۔ اس نے کیا یہ کہ ادھر ادھر کی کڑیاں جمع کر کے جوڑتا چلا گیا اور آخر میں پیتل کا ایک کڑا ڈال کر زنجیر مکمل کر دی ۔ جس نے زنجیر بنوائی تھی وہ آیا تو اسے یہ دلیل دے کر ساکت کر دیا کہ کمال خلق' زمانی ہے اور امر اختتامی سے متحقق ہوتا ہے اسی لیے اشیاء اپنے اختتام سے متعین ہوتی ہیں ۔ شیخ ابن عربی کے معاملے میں ہماری متصوفانہ روایت کے اکثر نمائندے اسی بھلے مانس کی طرح ساکت نظر آتے ہیں ۔ ان کی صفائی میں بیشتر لوگوں کا استدلال عام طور پر کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ شیخ اکبر نے ستر جگہ زمین کو ساکن ثابت کیا ہے مگر یہ بھی تو فرمایا ہے کہ اس کے باوجود زمین متحرک ہے ۔

جس کا انکار بھی انکار نہ سمجھا جائے
ہم سے وہ یار طرحدار نہ سمجھا جائے

(سلیم احمد)

اعتراض ۱۶ ـ ۱۷:

اقبال علم الٰہیہ کا جو تصور رکھتے ہیں' بعض معتزلیوں کے ساتھ مشابہت رکھنے کے باوجود وہ ہماری روایت میں ایک نئی چیز ہے ۔ انسان کی آزادی کا اثبات کرنے کے لیے علامہ نے جو راہ منتخب کی ہے وہ انھیں اس کے علاوہ اور کہیں پہنچا ہی نہیں سکتی کہ خدا کے علم' قدرت اور خالقیت میں ایسا ربط اور توازن تلاش کیا جائے جس کی روشنی میں کم از کم اس خیال کی تردید ہو جائے کہ علم' باقی صفات پر سبقت و فوقیت رکھتا ہے ۔ اگر کائنات محض معلوم کا اظہار ہے تو اللہ کا خالق کل اور قادر مطلق ہونا قابل فہم نہیں رہتا ۔ اس سے جبر اور میکانکیت ہی ثابت ہو گی جو آدم و عالم کے ساتھ خدا کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لے گی ۔ اس صورت حال سے بچنے کے لیے اقبال نے علم الٰہیہ کی یا زیادہ محفوظ طریقے سے یوں کہنا چاہیے کہ کائنات سے متعلق علم خداوندی کی یہ تعبیر کی کہ تخلیق کی طرح یہ بھی ذات باری تعالیٰ کا ایک فعل ہے ۔ اس جہت سے علم و خلق باہم مترادف ہیں اور علم الٰہی " ایک انفعالی سی ہمہ دانی " نہیں ہے بلکہ وہ زندہ اور " تخلیقی فعالیت" ہے جس سے تمام اشیاء نامی طور پر وابستہ ہیں ۔ "ذات الٰہیہ کی حیات تخلیقی" میں (جس میں علم و خلق یکجان ہیں) مستقبل پہلے سے موجود تو ہے مگر ایک " غیر متعین امکان " کی حیثیت سے نہ کہ واقعات و حوادث کی اٹل اور ڈھلی ڈھلائی ترتیب کی صورت میں ۴۲ ۔ اس

بات کی وضاحت کے لیے علامہ نے ایک نہایت خطرناک مثال پیش کی ہے جس نے سید نذیر نیازی کو بھی گھبراہٹ میں ڈال دیا اور انھیں حاشیے میں صفائی دینی پڑی کہ " واضح رہے کہ یہ محض ایک مثال ہے اس نہایت ہی مشکل مضمون کو سمجھانے کی جس کا الفاظ میں تمام و کمال ادا کرنا نا ممکن ہے "۔ ۴۸ اقبال کی یہ بات مان لیں تو اس صورت میں ان امور کا بھی اقرار کرنا پڑے گا کہ علم الٰہی (۱) کلی نہیں ہے یعنی تمام کلیات و جزئیات کو بیک آن محیط نہیں ہے (۲) کامل نہیں ہے کیونکہ اضافہ پذیر ہے (۳) مستقل نہیں ہے کیونکہ تابع معلوم ہے اور (۴) قدرت و خالقیت پر مقدم نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ روایتی عقیدہ ان نتائج کو قبول نہیں کرے گا۔ یوں لگتا ہے کہ ہماری عرفانی و فکری روایت میں اس مسئلے پر جس وسعت اور گہرائی سے کلام کیا گیا ہے ' وہ اقبال کی گرفت میں نہ آ سکی۔ انھوں نے اپنی بعض مستقل تحدیدات کی وجہ سے ' علم کلی ' کو ' ایک انفعالی سی ہمہ دانی ' سمجھا' جس سے خدا کی قدرت و خالقیت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ سید نذیر نیازی کا کہنا ہے کہ " فلسفیانہ اعتبار سے حضرت علامہ نے اس مسئلے کا ایک اور حل پیش کیا ہے گو بسبب علالت انھیں موقع نہیں ملا کہ اسے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل دیتے۔ اپنے ایک مکرمت نامے میں انھوں نے راقم الحروف کو لکھا کہ باعتبار زمانہ (Time) اگرچہ حوادث (Events) غیر متعین ہیں ' لیکن باعتبار دیمومت (Eternity) متعین "۔ ۴۹ اگر علامہ کو اپنے اس خیال پر نظر ثانی کرنے کا موقع مل جاتا تو ہمیں یقین ہے کہ وہ اس اصولی نکتے تک ضرور پہنچتے کہ علم کلی ' انفعالی نہیں ہو سکتا۔ حوادث کو زمانے کے اعتبار سے غیر متعین اور دیمومت کے اعتبار سے متعین کہہ کر انھوں نے اپنے موقف میں لفظی لچک تو ضرور پیدا کی مگر اس سے بھی علم کا فعل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اسی بات کا اثبات ہوتا ہے جسے وہ ' تشکیل ' میں رد کر چکے ہیں۔ ویسے بھی ' زمانے کا اعتبار ' علم انسانی پر وارد ہوتا ہے ' علم الٰہیہ پر نہیں۔

جہاں تک وحدت الوجودیوں کا تعلق ہے ' اقبال کا وہ موقف جو ان دو مقامات پر بیان ہوا ہے ' ان حضرات کے تصور علم و خلق پر بطور اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ تاہم وجودی تصور کا دائرہ خاصا پھیلا ہوا ہے۔ ہم اس کی تمام اہم جہتوں کو زیر بحث لائیں گے۔

اعتراض ۱۸:

اقبال کی بات گو کہ واضح ہے مگر کچھ نازک مباحث کا دروازہ کھول دیتی ہے جن سے عہدہ برآ ہونا بھی مشکل ہے اور صرف نظر کرنا بھی دشوار ہے۔ سب سے پہلے چند سوالات کا سامنا کرنا ہوگا۔ مثلاً " (۱) خودی کیا ہے؟ اس کے متناہی اور لامتناہی ہونے کا کیا مطلب ہے؟ (۲) انفرادیت کے کیا معنی ہیں اور اس کے حدود کیا ہیں؟ (۳) بے خودی یعنی انسان کا اپنی انفرادیت اور متناہیت سے محروم یا ماورا ہو جانے کا کیا مفہوم ہے؟ اور متناہی خودی' لامتناہی خودی کے سامنے اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے یا نہیں؟ ------ ان سوالوں کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب کی موجودگی میں ممکن کوئی حقیقی وجودی اساس اور امتیاز رکھتا ہے یا نہیں؟ ----

۔ اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ حقیقت اپنے ہر مرتبے میں ' خودی ' ہی کا انکشاف و اظہار ہے ۔ گو کہ بادی النظر میں یوں لگتا ہے کہ وجودی نظام حقائق میں ' وجود ' کی جگہ ' خودی ' کو رکھ دیا جائے تو وجودیوں اور اقبال کا اختلاف رفع ہو جائے گا ۔ " تشکیل " کا مطالعہ کرتے وقت رہ رہ کر اس احساس کو تقویت ملتی ہے ۔ مثلاً " :

1 - " I have conceived the Ultimate Reality as an ego ; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed.[50]

2 - " The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self revelation of the Great I am.[51]

3 - Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man. That is why the Quran declares the Ultimate Ego to be nearer to man than his own neck-vein. Like the pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of Divine life."[52]

بلاشبہ یہ کسی وحدت الوجودی کا کلام معلوم ہوتا ہے ۔ ابن عربی نے " فص آدمیہ " میں یہی امور ایک منتہائی شان کے ساتھ بیان کیے ہیں ۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اقبال بعض اوقات 'خودی' کو مابعد الطبیعی معنی میں کم اور نفسیاتی معنی میں زیادہ استعمال کرتے ہیں جہاں موجودیت ' احساس انا پر موقوف ہے ۔ ان کے ہاں یہ ذات کی وہ ' تنہا وحدت ' ہے جس پر عینیت کا سایہ بھی نہیں پڑا ۔ غیریت و امتیاز کو مدار نفی و اثبات بنائے بغیر اس کا تحقق ممکن ہی نہیں ۔ خودی کا ہر کمال اس کے امتیاز ذاتی کی کسی نہ کسی جہت کے کامل ہونے سے عبارت ہے ۔ اور یہی انفرادیت ہے کہ خدا کے حضور میں پہنچ کر بھی زائل نہیں ہو گی بلکہ مثبت رخ پر رہی تو حصول کمال کے ان لا محدود امکانات کو بھی بروے کار لائے گی جو انسانی زمان و مکان کے تنگ دائرے میں نہیں سما سکتے ۔ بقول اقبال ' قرآن میں " اجر غیر ممنون " اسی معنی میں آتا ہے ۔ وحدت الوجودی اصطلاح میں " اجر غیر ممنون " کو وصول الی اللہ کہا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا بشرطیکہ وصل کو فنائے واصل سے مشروط نہ کیا جائے ۔ ماجور ہی نہ رہا تو اجر کے کیا معنی ؟ ۔ ---- یہاں " تشکیل " کا ایک اقتباس دیکھتے چلیں ' یہ بھی اسی خطبے سے لیا گیا ہے جس کے تین حوالے اوپر دیے جا چکے ہیں :

" From the psychological point of view one thing appears to me to be certain. Only that is, strictly speaking, real which is directly conscious of its own reality. the degree of reality varies with the degree of the feeling of egohood. The

2 6711

nature of ego such that, in spite of its capacity to respond to other egos, it is self - centred and possesses a private circuit of individuality excluding all egos other than itself. In this alone consists its reality as an ego'[63]

موجود کی اساس وجود کی بجائے خودی پر رکھ کے اقبال نے گویا کل اور اس کے افراد میں ایک 'مماثل مغائرت' پیدا کر دی ہے ۔ کثرت کا حقیقی ہونا اسی طرح ثابت ہو سکتا تھا مگر دیکھنا یہ ہے کہ خودی کو ایک مافوق الوجود کل مان کر اس کے لیے جزئی مظاہر کا ایک ہمہ گیر سلسلہ تجویز کرنے سے ہم کسی لانحل دشواری میں تو نہیں پڑجائیں گے ؟ خودی کو ذات کے معنی میں لیں اور اس کے دو مراتب کریں تو مرتبہ اول یعنی الوہیت میں یہ ایک 'مرتکز اتمام' ہے جو ظہور و شہود کو قبول کرتا ہے نہ صدور و نزول کو ۔ وہاں اس قول کا کوئی مطلب نہیں کہ ذات سے ذات ہی صادر ہوتی ہے ۔ تاہم مرتبہ ثانی یعنی انسانیت میں خودی اور ذات کے تعلق کو حمل اولی کی بجائے توقف شرطی کہنا زیادہ مناسب ہو گا ۔ یہاں خودی ذات کی وہ 'بنیادی حرکیت' ہے جو نسبتوں کے ایک پورے نظام کو قبول تو کرتی ہے لیکن اپنے سے باہر کسی نسبت پر انحصار نہیں کرتی ۔ مغائرت بالذات اور مماثلت بالفعل اس کا ضابطہ ہستی ہے ۔ ایک باعتبار ماہیت اور دوسرا بلحاظ غایت ۔ البتہ مماثلت کا پہلو جزوی اور اخلاقی ہے 'اصالت بہرحال اس امتیاز کو حاصل ہے جس کی رو سے خودی' شے کا ذاتی اور آخری فصل ہے ------ اب یہاں وہ مشکلات سامنے آتی ہیں جن کا خطرہ ہم ذرا پہلے ظاہر کر چکے ہیں مثلاً" 'انا الموجود' کے مظاہر وجودی ہوں گے یا اناتی ؟ اگر اناتی ہوں گے تو ذات سے غیر ذات کا صدور چہ معنی دارد ؟ وغیرہ ---- اس کے جواب میں یہ کہنا بھی کافی نہیں کہ غیریت ذات مقید کی جہت سے ہے ' ذات مطلق کی جہت سے نہیں ۔ مسئلہ کسی خاص جہت کا نہیں بلکہ یہ ہے کہ مذکورہ غیریت حقیقت نفس الامری ہے یا نہیں ؟

اس بحث میں وحدت الوجودی موقف یہ ہے کہ غیریت کو حقیقت نفس الامری ماننے کے بعد خدا کی وحدت ذاتی اور لامحدودیت کے کوئی معنی نہیں رہتے ۔ علامہ نے اس اعتراض کو سادگی سے نقل کر کے رد تو کر دیا ہے مگر ان لوگوں کے لیے اس نقل اور رد کو قبول کرنا مشکل ہو گا جو وجودیوں کی پوری فکر سے واقف ہیں ۔ متناہی اور لامتناہی کا تقابل وحدت الوجود کا مسئلہ نہیں ہے ۔ یہ ایک ہی وجود کی دو جہتیں ہیں ۔ جن میں اختلاف اعتباری ہے ' حقیقی نہیں ۔ خود ابن عربی نے کئی مقامات پر متناہیت کو وجود خارجی کی شرط بتایا ہے ۔ ان کے نزدیک متناہی ہوئے بغیر کوئی شے وجود میں آ ہی نہیں سکتی ۔ اصحاب وحدت الوجود بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بندے کی انفرادیت آخرت میں زائل نہیں ہو گی ۔ اس سے ان کے بنیادی موقف کو کوئی دھچکا نہیں لگتا ۔ البتہ وہ یہ پوچھ سکتے ہیں کہ انسانی خودی کی بقائے دوام کو آیا وہ نامختتم دوران فرض کیا جا سکتا ہے جو خدا کے دوام ذاتی کے متوازی چلتا رہے گا ؟ اس کے جواب میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے ' حدوث و قدم کا تفصیلی فرق بتا کر خود کو ایک محفوظ پوزیشن تک پہنچایا جا

سکتا ہے مگر اس ساری گفتگو سے وہ حتمی استدلال نہیں فراہم کیا جا سکتا جو اس وحدت الوجودی تصور پر ضرب لگا سکے جس کی رو سے وجود ایسے قطبین میں منقسم نہیں ہے جو ایک دوسرے سے مطلق اور مستقل غیریت کے اصول پر استوار ہوں ۔ کل کی کوئی بھی تعریف کر لیں ' اس کے افراد غیر کل نہیں ہو سکتے ۔ اس منطق کا جو توحید وجودی کی بنیاد ہے ' اگر کوئی توڑ ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ 'وجود' کو زائد علی الذات مانا جائے ۔ خالق و مخلوق کی عینیت کے انکار کا اس کے علاوہ کوئی طریقہ نہیں ۔ تاہم اس بحث کو اقبال کے حوالے سے آگے بڑھانے کا کوئی ٹھوس جواز موجود نہیں ہے لہذا وجود کی زیادت کے مسئلے کو مجدد صاحب سے متعلقہ حصے میں چھیڑا جائے گا ۔ ان کا موقف اسی بنیاد پر قائم ہے ۔ البتہ کچھ مسائل کا ہم اقبال ہی کے حوالے سے تجزیہ کریں گے مثلاً" : خودی سے خودی کا صدور ' حیات بعدالممات یا انسانی خودی کی بقائے دوام کا عام نہ ہونا ' عالم بقا میں بھی خودی کی فعالیت کا برقرار رہنا بلکہ شدت اختیار کرتے جانا ------- ۔ وغیرہ وغیرہ

رہی یہ بات کہ خدا کا قرب بندے کی انفرادیت کو فنا نہیں کرتا بلکہ اور مستحکم کرتا ہے ' تو بعض تحفظات کے ساتھ وحدت الوجودی موقف میں بھی اس کی گنجائش پائی جاتی ہے ۔ اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ آغاز مبنی بر عینیت ہو تو انجام غیریت پر کیسے ہو گا ؟ اس معاملے میں اقبال کا بنیادی استدلال وجودیوں ہی سے ماخوذ ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے ذہن میں پہلے سے موجود نتائج کو ایک طاقتور فکری کمک فراہم کرنے سے بڑی حد تک قاصر نظر آتے ہیں ۔ یہاں انھیں مجدد صاحب سے مدد مل سکتی تھی مگر شاید ان کا ذہن اس طرف نہیں گیا ۔

(جاری ہے)

= ☆ = ☆ = ☆ = ☆ = ☆ =

©2002-2006 All rights reserved

وحدت الوجود

حضرت مجدد الف ثانیؒ اور اقبال کی تنقید کا ایک جائزہ

احمد جاوید

اعتراض 19

وہ نقطہ خیال کیا ہے جو شنکر اچاریہ اور ابن عربی میں مشترک ہے ____ کثرت کے حقیقی ہونے کی نفی! لیکن اقبال جس اشتراک کی طرف اشارہ کر رہے ہیں' وہ وہی ہے جو اعتراض 10 میں بیان ہوا ہے: "کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا" اس طرح وہ ضروری تحدیدات غائب ہو جاتی ہیں جو خالق و مخلوق اور عبد و معبود کے تعلق کی ہر جہت کو قطعیت کے ساتھ متعین رکھتی ہیں۔ انہیں کسی بھی سطح پر نظرانداز کر دینے سے وہ فطری نظام اثبات باقی نہیں رہتا جو دینی حقائق سے نسبت پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ہے اور جس کی شرائط ملحوظ نہ رہیں تو ہر چیز اس اصلی تناظر سے نکل جائے گی جو دین کی بنیاد ہے۔ اس کے برعکس مابعدالطبیعیات پہلے ہی قدم پر یا تو تحدید و تعیین کا انکار کرتی ہے یا پھر ایسے تصورات میں ضم کر دیتی ہے جہاں تمام حدود اعتباری اور مفہومی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ محدود کو اعتباری مان کر اسے لامحدود کے حقیقی ہونے کی دلیل بنانا' بعض تحفظات کے ساتھ استدلال کی ایک valid صورت ہے مگر جب اعتبار کو حقیقت ہی کا ایک جھماکا قرار دیا جائے تو بات الجھ جاتی ہے۔ جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے تو ان کے لئے یہ الجھن کوئی معنی نہیں رکھتی لیکن مسلمان اس کے متحمل نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کے دین کا مرکزی نقطہ علم نہیں بلکہ عمل ہے۔ علم تضادات میں ایک مماثلت پیدا کر لیتا ہے جبکہ عمل کسی تماثل فی التناقض کو قبول نہیں کرتا۔ جو لوگ اصولی سطح پر معرفت وغیرہ کو عمل پر فضیلت دیتے ہیں' وہ دانستہ نادانستہ اسلام کی عالمگیر جہت سے انحراف کرتے ہیں کیونکہ محض معلوم کے اشتراک سے انسان مابعد الطبیعی سطح پر تو ایک وحدت کی تشکیل کر لیتا ہے مگر دین کی اس آفاقی اکائی کا حصہ نہیں بن سکتا جو ایک خدا یعنی ایک معبود' ایک کتاب یعنی ایک دستور العمل اور ایک رسول یعنی ایک مطاع کے مستقل اصول پر استوار ہے۔ یہ اصول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے دین میں پہلی اور آخری مرتبہ پوری ہمہ گیری کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ اسی کی بنیاد پر دین محمدیؐ ناسخ الادیان ہے اور قیامت تک کے تمام انسانوں کے لیے واجب الاتباع۔ یہ دینی آفاقیت اور لاشریکیت جس کا اسلام مدعی ہے' ایک نکتے کو سمجھے بغیر فہم میں نہیں آ سکتی ____ اکملت لکم دینکم' کا مطلب ہے کہ حق کے تعین اصلی کا پورا ظہور ہو گیا ہے اور تعلق باللہ کی ہر شکل ہمیشہ کے لئے متعین کر دی گئی ہے۔ اس دین سے باہر جو کچھ ہے' باطل ہے۔

ظہور حق کے کامل ہونے کی حقیقی معنویت یہ ہے کہ حق کی تمام قابل ظہور جہات نقطہ واحد میں مرکوز ہو کر ہر طرح کے زمانی و مکانی تعدد و تکثر ظہور کو ممتنع کر دیتی ہیں اور ماقبل تکمیل ظہورات اپنی فاعلی جہت سے invalid ہو جاتے ہیں۔ کمال ایک حکم ہے جس پر کوئی اضافہ ہو سکتا ہے نہ تقسیم۔ یعنی ظہور کامل کا یہ لازمی تقاضا ہے کہ حقیقت اور اس کا مظہر ایک ہوں۔ کل ظاہر ہو جائے تو اجزا کا جداگانہ ظہور محال ہے _____ یہ باتیں یہاں غیر متعلق محسوس ہوں گی مگر ان کا مقصد یہ تھا کہ ایک خیثیہ اسلامی تناظر میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ شنکر اچاریہ وغیرہ کی طرح علم کو عمل پر ترجیح دے کر ہم معنی و صورت کی اس وحدت تک نہیں پہنچ سکتے جسے دین کہا جاتا ہے۔ علم یا معرفت کے لئے یہ تسلیم کرنا ممکن نہیں کہ معنی کسی متعین صورت میں دائر ہو سکتے ہیں۔ اقبال جب ابن عربی میں ایک شنکر اچاریہ کو چھپا دیکھتے ہیں تو انہیں یہ خدشہ لاحق ہو جاتا ہے کہ اس طرح ظہور حق کی وہ حتمی صورت مجروح ہو سکتی ہے جس کا اثبات کئے بغیر مسلمان ہونے کا کوئی مطلب نہیں۔ ہم اس بحث کو آگے چل کر تفصیل سے لکھیں گے، خاص طور پر اس باب میں جو عہد حاضر کے دجال فرتھجوف شوان (Frithjof Schuon) اور اس کے گروہ سے متعلق ہو گا۔

وجودیوں کے پاس اس طرح کے ہر اعتراض کا بس ایک جواب ہے: ''التوحید واحد'' _____ یعنی توحید جہاں کہیں بھی ہو گی، لفظی و ظاہری اختلافات کے باوجود، ایک ہو گی۔ مابعدالطبیعی نقطہ نظر سے یہ اصول بالکل ٹھیک ہے، البتہ دینی حوالے سے دیکھیں تو چند بنیادی نوعیت کے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں جن سے آنکھیں چار کئے بغیر اس کے صحیح یا غلط ہونے کا کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا _____ مثلاً'' توحید مدار وصول و نجات ہے کہ نہیں _____ اکثر غیر مسلم موحد ہیں، تو کیا وہ بھی واصل اور ناجی ہو سکتے ہیں _____ یہ جارحانہ قسم کے سوالات جان بوجھ کر کئے گئے ہیں تاکہ اپنی پوزیشن کی وضاحت کرتے وقت وحدت الوجودی حضرات کو اپنا مسلمان ہونا بھی ملحوظ رہے جو کہ اکثر نہیں رہتا، خاص کر مابعدالطبیعی مباحث میں۔

اعتراض 20

یہاں اقبال نے وحدت الوجود کے غیر اسلامی ہونے کی قدرے تفصیل فراہم کی ہے۔ سہیل عمر صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ قدم ارواح کلّاً کا مسئلہ ابن عربی کے ہاں نہیں ملتا۔ ہم فی الحال اس پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔ البتہ قدم ارواح قدیم مابعدالطبیعیات کا مشترک عقیدہ ہے، افلاطون تو ابھی کل کی بات ہے۔ تنزلات کا پورا قصہ بلاشبہ پلاٹی نس سے لیا گیا ہے اور یہی وحدت الوجود کی جان ہے۔ گو کہ وجودیوں نے تنزلات کے معنی اور ان کے انتساب میں تبدیلی کر دی مگر اس کے باوجود یہ بات اپنی جگہ رہتی ہے کہ یہ تصور نوفلاطونیوں سے ماخوذ ہے۔ وحدت و کثرت کی عینیت اور غیریت کے تمام مباحث جو اس تصور سے پیدا ہوتے ہیں، اور جنہیں منہا کر کے وحدت الوجود کی کوئی حقیقت نہیں رہتی، اصولی طور پر پلاٹی نس اور اس کے شارحین سے مستفاد ہیں۔ اصحاب وحدت الوجود، وحدت محض کی وہی تعبیرات کرتے ہیں جو Enneads میں جا بجا نظر آتی ہیں۔ باقی

امور میں بھی اکثر یہی صورت حال ہے' البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ پلاٹی نس کا نقطہ نظر فلسفیانہ ہے جبکہ ابن عربی وغیرہ دینی بنیاد پر کھڑے ہیں۔ اس فرق کو معمولی بھی سمجھا جا سکتا ہے اور اساسی بھی۔

وجودی حضرات کو چونکہ اس طرح کے اعتراضات کا سامنا کثرت سے رہا ہے' لہٰذا کم از کم اس معاملے میں ان کا دفاعی نظام خاصا مضبوط ہے۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود کوئی نظریہ نہیں بلکہ وہ قدیم حقیقت ہے جو وحی' عقل سلیم اور فطرت اصلی کا مشترک سرمایہ ہے۔ یہی وہ روایت ہے جو ہر دین کی اصل ہے۔ یہ کل ہے اور ادیان اس کے بعض افراد (بعض اس لئے کہا کہ اس کا ظہور غیر دینی روایتوں میں بھی ہوتا ہے' مثلاً" چینی اور بدھ روایات)۔ اس کا بیان جہاں کہیں بھی ہو گا' ہم معنی مصطلحات میں ہو گا' خواہ ان کا ماخذ کتاب و نبوت ہو یا حکمت و ولایت۔ اس کی توضیح واثبات میں صرف ہونے والے ہر عقلی استدلال میں بھی مشابہت اور یکسانی پائی جائے گی۔ یہ ایک مقدس توارد ہے۔

وجودیوں کا تفصیلی موقف تو اپنی جگہ پر بیان ہو گا' تاہم ایک اصولی بات یہیں واضح ہو جانی چاہئے۔ وحدتیت یعنی چیزوں میں واحدپن دیکھنا اور انھیں کسی ہمہ گیر وحدت کا حصہ سمجھنا' شرط تعقل ہے۔ عقل اس کے بغیر کسی چیز پر موجود ہونے کا حکم نہیں لگا سکتی۔ لیکن چونکہ Principiality خود ایک تعین ہے' لہٰذا تمام تر عموم کے باوجود اس میں ایک نوع کی جزئیت (Particularity) ضرور پائی جاتی ہے جو ایک طرف اسے قابل ادراک بناتی ہے اور دوسری جانب اشیاء کو ان کے ذاتی حدود اور امتیازات کا انکار کئے بغیر اس اصولی وحدت میں ضم کر دیتی ہے جس کا ظہور دائرہ کثرت میں ہوتا ہے۔ یہ کثرت مفہوی و داخلی بھی ہو سکتی ہے اور عینی و خارجی بھی۔ وحدت و کثرت' دونوں امر وجودی ہیں' مگر از روئے عقل وجود اپنی ماہیت میں واحد ہے' اس لئے عقلی تقاضا تو یہاں تک پہنچ کر پورا ہو جاتا ہے کہ عالم کثرت ایک ہی وجود سے موجود ہے۔ البتہ یہی اصول جب کسی دینی سیاق و سباق میں بیان ہوتا ہے تو یہ دیکھتے ہوئے کہ دین میں ساری اہمیت موجود کی ہے' حق یا خدا وجود کا مصداق بن جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر وجود' خدا ہے اور خدا' وجود ______ یعنی وجود و موجود ایک ہے۔ اس فلسفے نے ہر دینی روایت میں سرنگ لگائی۔ کہیں اس کی صورت یہ ہوئی کہ خدا' مجمل کائنات ہے اور کائنات' مفصل خدا ______ اور کہیں اس شکل میں ظاہر ہوا کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں' کائنات اس کے وجود کا محض ایک اعتباری تعین ہے۔ پہلا نقطہ نظر Pantheism ہے اور دوسرا Oneness of Being - دونوں وحدت الوجود ہیں' ایک ہی پیڑ کی شاخیں ہیں۔ گرچہ بظاہر ان میں بڑا فرق ہے یعنی ایک کا موضوع کثرت ہے اور دوسرے کا وحدت' لیکن ذرا دقت نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ اصل میں دونوں ایک ہیں۔ توحید وجودی یہاں کلی مشکک کی طرح ہے۔ ایک پر کم وارد ہوتی ہے اور دوسری پر زیادہ۔ اقبال پر عام طور سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی تنقید میں Pantheism اور Oneness of Being میں امتیاز نہیں کرتے۔ یہ اعتراض کسی حد تک درست ہے' تاہم اس کی آڑ لے کر ان کے پورے موقف کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

Oneness of Being ہو یا Pantheism، بنیادی منطق دونوں کی ایک ہے۔ بلکہ Oneness of Being والے اپنے مقدمات سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ کپڑا کاتا کسی کے لئے گیا تھا، پہنا کسی کو دیا۔ عقل کے ذاتی مطالبات چونکہ وہی ہیں، لہٰذا اکثر تصورات اور ان سے متعلق استدلالات، ظاہری طور پر ایک دوسرے سے کسی بھی طرح کا رابطہ نہ رکھنے والی روایتوں میں بھی یکساں ہو سکتے ہیں۔ یہاں اس تحقیق میں پڑنا بے کار ہے کہ زید نے بکر کی کتابیں پڑھی تھیں یا نہیں۔ یہ بات سرے سے غیر اہم ہے۔

اعتراض 21

گو کہ اس تمثیل کو اعتراض کے بجائے تجزیہ کہنا چاہئے، تاہم علم باطن یعنی وحدت الوجودی تصوف کے ایک حصے کو توہم پرستی قرار دینے کی وجہ سے ہم نے اقبال کے اس قول کو اعتراضات میں داخل کرنا مناسب سمجھا۔

فلسفیانہ موشگافی اور توہم پرستی میں ایک چیز مشترک ہے: معدوم کو موجود اور غائب کو حاضر سمجھنا۔ یہ غلط اندیشی اگر ان دلائل پر مبنی ہو جو ازروئے عقل جائز ہیں تو اسے فلسفیانہ موشگافی کہا جائے گا ورنہ توہم پرستی۔ وحدت الوجود اجمال میں معقول اور تفصیل میں موہوم ہے۔ پورا وجودی لٹریچر اس بات کی تائید کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وجودیوں کی انجیل "فصوص الحکم" سے کچھ اقتباسات ملاحظہ فرمائیں:

> 1- "..... حق تعالیٰ نے ابلیس سے کہا: "ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (تجھے کس چیز نے روکا کہ اس کو سجدہ کرے جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا) اس سے کیا مراد ہے؟ آدم کا صورت عالم و صورت حق کو جامع ہونا ہے۔ یہی تو ہیں دونوں ہاتھ حق تعالیٰ کے"۔ (فص آدمیہ - ترجمہ مولانا عبدالقدیر صدیقی ص 17)

> 2- "_____ اور مفصلاً" جاننے والا جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندے کے بارے میں کیا ہے اور اس کو یہ علم جس کو اس کے اعیان ثابتہ نے دیا ہے یا اللہ تعالیٰ کے معلوم کرانے سے ہوگا یا اس کو اعیان ثابتہ کے کشف سے حاصل ہوگا _____ اور یہ سب سے اعلیٰ اور افضل ہے کیونکہ وہ بذاتہ اپنے علم میں بمنزلہ اللہ تعالیٰ کے علم کے ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں علم ایک ہی معدن سے لئے گئے ہیں۔" (فص شیثی، مترجمہ محمد برکت اللہ فرنگی محلی، ص 178)

> 3- "تمہارے نفس کے دیکھنے میں وہی تمہارا آئینہ ہے اور تم حق تعالیٰ کے اسماء کو دیکھنے اور ان اسماء کے احکام کے ظہور میں اس کا آئینہ ہو، اور وہ آئینہ

سوائے اس کے عین کے اور چیز نہیں ہے۔" (فص شیثی، ترجمہ محمد برکت اللہ فرنگی محلی، ص 180)

4- "..... حق تعالی کا وجود ازلی اور غیر ازلی دونوں ہے، اور وہی حادث ہے۔ اور وجود ازلی حق تعالی کا ذاتی وجود ہے اور غیر ازلی، حق تعالی کا وجود صورت عالم کے ساتھ ہے جو علم الٰہی میں ثابت تھا، اور اسی کا حدوث نام ہے ____ " (فص موسوی، مترجم فرنگی محلی، ص 405,404)

ان اقتباسات میں ورائے ادراک کو معقول بنانے کا جو عمل دکھائی دیتا ہے، مابعدالطبیعیات کے بیشتر دبستانوں کی طرح وجودی مکتب فکر بھی اپنا بنیادی خاکہ اسی سے مرتب کرتا ہے۔ جہاں یہ ورائیت اضافی ہے، وہاں علمائے وحدت الوجود نے اعلی درجے کا فلسفہ تخلیق کیا ہے۔ لیکن ان کا اصل موضوع ورائیت مطلق ہے جس کی ادراک ناپذیری کے اٹل حدود میں دراندازی کا محض ایک راستہ ہے: توہم ____ یعنی وہ عمل جس کے ذریعے عقل، مدرکات ایجاد کرتی ہے۔ مثلاً" وجود بمعنی مابہ الموجویت کا موجود فی الخارج ہونا۔ یہ قضیہ وہ کیل ہے جس پر وحدت الوجود کا پاٹ گھوم رہا ہے۔

علم باطن جن حقائق کو معلومات claim کرتا ہے، دینی تناظر میں وہ کلمات اسیہ کی ایک نوع ہیں جس میں لفظ و معنی میں کوئی امتیاز نہیں۔ کلمہ اسیہ کی کم از کم دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کی دلالت حسی ہے اور مدلول، آثار و افعال ____ اور دوسرا وہ جس کی دلالت حکمی ہے اور مدلول، ذات و صفات۔ دوسری قسم کا کلمہ جو ہمیشہ لفظی ہو گا، کلام اور علم کی یکجائی کا مظہر ہے، لہذا یہاں لفظ ہی معنی ہے۔ ظاہر و باطن کی تقسیم جو بعض مواقع پر شے کی جہت مفہومیت میں ایک جائز توسیع کا سبب بنتی ہے، اس مقام پر بے معنی ہے۔ مفہوی لچک، تہ داری اور اضافہ پذیری سے حقیقی معنوی لامحدودیت کا اثبات نہیں ہوتا بلکہ ہر مرتبہ ایک نئی حد قائم ہو جاتی ہے۔ ایسی لامحدودیت ایک مطلق الوہی بیان ہے جسے ملفوظ سے مفہوم بنانے کا ہر عمل اس کی حقیقت کو مجروح کرے گا کیونکہ اسے جو اثبات محض درکار ہے، اس کا مصدر شعور نہیں، ایمان ہے۔

عقل کے لئے معانی، صورتیں ہیں جن کے تصدیقی مظاہر اول تو ضروری نہیں، اور اگر جزوی طور پر پائے بھی جاتے ہوں تو ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ کلیات میں نفس شرکت کی قبولیت کا یہی مطلب ہے۔ عقل کی رو سے وحدت الوجود کی پوری منطق کا اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ وجود وہ کلی ہے جو اپنے افراد یعنی موجودات میں منقسم ہونے کے باوجود ایک صورت ذہنی کے طور پر ان سے منزہ بھی ہے۔ وجود کو چاہے مصدری معنی میں لیا جائے یا مابہ الموجویت سمجھا جائے، اس تنزیہ کا جزئی ہونا عقلاً" محال ہے، تاوقتیکہ وہم کو حکم نہ بنایا جائے۔ وجودیوں نے یہی کیا ---- یہ استحالہ رفع کرنے کے لئے انھوں نے تنزلات کا تصور پیش کیا جو بلا شبہ انسانی تخیل کا عظیم ترین کارنامہ ہے۔ یہ آدمی کے آزری عنصر کا ظہور ثانی ہے جو پہلے سے بڑھ کر مکمل ہے۔

اقبال نے علم باطن کے ایک حصے کو توہم پرستی ہی نہیں بلکہ "ذلیل ترین توہم پرستی" کہا

ہے۔ چونکہ وہ خود بھی اس کی تفصیل میں نہیں گئے' لہٰذا ہم بھی فی الوقت صرف نظر کرتے ہیں۔

اعتراض 22

تنزلات کی ترتیب نو فلاطونیوں کے ہاں زمانی ہے' اور مسلمان وجودیوں کے ہاں مکانی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ تنزلات کا وقوع کائناتی زمان و مکان کے حدود میں ہوا ہے بلکہ ایک جگہ تنزلات 'لازمانی زمانیت' کے حامل ہیں اور دوسری جگہ لامکانی مکانیت' کے۔ بالفاظ دیگر ایک تعبیر کی رو سے یہ زمان ایسے کی نسبت سے زمانی ہیں اور دوسری تعبیر کے مطابق مکان ایسے کی نسبت سے مکانی۔ یہ فرق اس لئے ہے کہ نوفلاطونیت میں حقیقت معقول ہے' جبکہ اسلامی وحدت الوجود' دین سے تعلق قائم رکھنے کے لئے' اسے محسوس قرار دینے پر مجبور ہے۔ یعنی حقیقت الحقائق موجود فی الخارج ہے جس نے متعدد تعینات علمی و عینی میں بلا اعتبار حرکت نزول کیا ہے۔ یہ بہرحال ایک تصور ہے جس میں اثبات حسی کے اصول کو ملحوظ رکھا گیا ہے' مگر اس کے باوجود اس کا تصور ہونا زائل نہیں ہوا۔ اسی لئے اقبال کو کہنا پڑا کہ عجمی تصوف کے پیش کردہ حقائق محض ایک فلسفہ ہیں جس میں عقل کو کشف و شہود کا نام دے کر وحی پر حکم بنا دیا گیا ہے' بلکہ خود وحی کی حیثیت دے دی گئی ہے جو اپنی وسعت کی وجہ سے دائرہ نبوت میں نہیں سماتی۔ ہم یہ شواہد فراہم کریں گے کہ بعض وحدت الوجودی عرفاء مختلف عنوانات سے عقل کو وحی کا درجہ دیتے ہیں۔ ہمیں بھی کوئی اعتراض نہیں' بس جبرئیل کا نام بدل کر فلاطینوس رکھنا ہو گا-----

Enneads کی مثلیث اصلی یعنی واحد' عقل اور نفس' انہی سہ گانہ مراتب وحدت سے عبارت ہے جو ابن عربی اور ان کے تمام شارحین کی نظر میں اصول تعینات ہیں: ذات: علم اور خلق ____ یہ فقط عنوانی مماثلت نہیں ہے بلکہ دونوں کی تفصیل بھی تقریباً" یکساں ہے۔

اعتراض 23

علامہ نے غالباً" "فصوص الحکم" کی دوسری فص ____ "فص شیثیہ" ____ سے یہ اخذ کیا ہے کہ ابن عربی کی نظر میں ولی' نبی سے افضل ہے۔ آیا ابن عربی واقعی یہ عقیدہ رکھتے تھے؟ اس پر بعد میں گفتگو کریں گے' پہلے فص شیثیہ کا وہ حصہ دیکھنا بہتر ہو گا جو اس جھگڑے کی بنیاد ہے۔ "فصوص" کے اکثر مترجمین نے' شاید اپنا ایمان بچانے کے لئے' اس ٹکڑے کا لفظی ترجمہ کرنے سے گریز کیا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ متن کی آواز کو دبا دیا جائے۔ یہاں ابن عربی کے کلام میں ایک سے زیادہ قرینے ملتے ہیں جن کی مدد سے یہ بات حتماً" متعین ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک خاتم الانبیاء اور خاتم الاولیاء دو مختلف ہستیاں ہیں۔ کم از کم اس فص کی حد تک انہیں ایک قرار دینے کا کوئی جواز نظر نہیں آتا۔ البتہ اس چیز پر بحث ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں افضل کون ہے۔

مراتب معرفت پر گفتگو کرتے ہوئے محی الدین ابن عربی عرفاء کے دو درجے بتاتے ہیں:

"___ فمنا من جہل فی علمہ فقال: "والعجز عن درک الادراک

ادراک" ومنامن علم فلم یقل مثل هذا وهو اعلی القول بل اعطاه العلم السکوت ما اعطاه العجز۔ وهو اعلی عالم باللہ"

"العجز عن درک الادراک ادراک" حضرت ابوبکر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ چونکہ "فصوص" کی اس عبارت میں حضرت رضی اللہ عنہ کی توہین کا پہلو نکلتا ہے' لہٰذا اردو مترجمین کی اکثریت نے عافیت اس میں دیکھی کر مراد قائل ہی کو بدل دیا جائے۔ دوسری طرف خود شیخ اکبر نے بھی بچاؤ کا ایک راستہ نکال رکھا ہے ______ اس کی نشاندہی اگلے حوالے کے ضمن میں ہو گی۔ سردست مذکورہ بالا اقتباس کے دو اردو اور ایک انگریزی ترجمہ ملاحظہ فرمائیں جن سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ "فصوص" کے بیشتر مترجمین ناقابل اعتماد ہیں:

"بعض عرفاء نے علم میں اظہار جہل و عجز کیا اور کہا: "اس امر کا عجز ظاہر کرنا کہ ذات حق احاطہ ادراک سے خارج ہے' عین ادراک ہے" کیونکہ غیر ممکن کو ممکن' محال کو محال سمجھنا ہی عین علم ہے۔ اور بعض عرفاء یہ جان کر کہ ذات حق احاطہ ادراک سے خارج ہے' خاموش رہ گئے۔ بہرحال' ایک خاموش ہے _____ دوسرا اظہار عجز کر رہا ہے۔ اظہار عجز کرنے والا آزمودہ کار ہے۔ اس لئے وہ بہ نسبت خاموش کے حق تعالیٰ کو زیادہ جاننے والا ہے۔" (ص 33' "فصوص الحکم" ترجمہ مولانا محمد عبدالقدیر صدیقی' 1942ء' دارالطبع جامعہ عثمانیہ' حیدرآباد دکن)

"_____ پس بعض ہم لوگوں سے عین اپنے علم میں نادان ہے' اس واسطے اس نے کہا کہ العجز عن درک الادراک ادراک (یعنی ادراک کے پانے سے عاجزی کرنا ہی ادراک ہے)۔ اور بعض ہم لوگوں سے وہ ہیں جو عالم ہیں اور اس طرح کے کلمے نہ بولیں تو یہ سب قولوں سے اعلیٰ اور افضل ہے' بلکہ ان کو علم نے سکوت اور خاموشی دی' جیسا کہ اس کو علم نے عجز دیا۔ اور وہ جس کو علم نے سکوت بخشا ہے' وہ علماء باللہ میں بہت بڑا عالم ہے۔" (ص 180' "فصوص الحکم"' مترجمہ مولانا محمد برکت اللہ رضا فرنگی محلی)

"Some of us there are who profess ignorance as part of their knowledge, maintaining (with Abu Bakr) that "to realise that one cannot know (God) is to know." There are others from among us, however, who know, but who do not say such things, their knowledge instilling in them silence rather than (professions) of ignorance. This is the highest knowledge of God ____"

(P.P.65-66, The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam), tran. R.W.J.Austin)

مولانا صدیقی اور آسٹن کے ترجمے غلط ہی نہیں، گمراہ کن بھی ہیں۔ مولانا برکت اللہ کا ترجمہ بھی ایک آدھ جگہ سے نادرست ہے، مگر گمراہ کن نہیں۔ اس میں اصل بات کو چھپانے یا بدلنے کی کوشش نہیں کی گئی۔

ابن عربی کہہ یہ رہے ہیں کہ ہم اہل معرفت کے درمیان دو قسم کے عارف پائے جاتے ہیں۔ ایک وہ جنہوں نے معرفت حق کے باب میں اپنے علم کو جہل جانا اور کہا کہ خدا کو نہ جان سکنا ہی اسے جان لینا ہے۔ اور دوسرے وہ ہیں جو معرفت رکھتے ہیں، لیکن اس طرح کی بات زبان سے نہیں نکالتے، سو ان کی خاموشی ہی بہترین قول ہے۔ انھیں علم نے عجز کے بجائے سکوت عطا کیا ہے۔ اور یہی وہ لوگ ہیں کہ اللہ کا سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں، سب سے بڑے عارف باللہ ہیں۔

دیگر باتوں سے قطع نظر اس میں سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالی عنہ کی تعظیم ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ اسی لئے مولانا عبدالقدیر صدیقی نے بالکل الٹا ترجمہ کر دیا تاکہ یہ بے ادبی چھپ جائے۔ خود ابن عربی نے اس معاملے میں یہ حیلہ کیا کہ اگلے جملے میں اس علم اعلیٰ کو جو حضرت ابوبکرؓ کو نصیب نہیں تھا، خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم اور خاتم الاولیاء سے خاص کر دیا:

"ولیس ھذا العلم الا لخاتم الرسل و خاتم الاولیا"

(اور یہ علم صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ہی کو سزاوار ہے)

اگر یہ علم خاتم الرسل صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور خاتم الاولیاء سے خاص ہے تو "و منا من علم" کا کیا مطلب ہو گا؟ ممکن ہے کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ عبارت کا اگلا ٹکڑا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم اور خاتم الاولیاء کے لئے یہ علم، ذاتی ہے، جبکہ انبیاء علیہم السلام اس علم کو خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کرتے ہیں اور اولیاء خاتم الاولیاء سے ---- ٹھیک ہے، مگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے استخفاف کا مسئلہ تو پھر بھی جوں کا توں رہا _____ وہ تو محروم ہی رہے!

یہ مسئلہ بہت اہم ہے مگر فی الحال ہمارا موضوع دوسرا ہے۔ ہمیں دراصل یہ دیکھنا ہے کہ ابن عربی ولی کو نبی پر فضیلت دیتے ہیں یا نہیں۔ ابتدائی طور پر "فص شیثیہ" کی ایک عبارت کو مرکز تحقیق بنا کر اس سوال کا جواب ڈھونڈتا ہے۔ آغاز کے کچھ جملے تو اوپر نقل ہو گئے، اب آگے بڑھتے ہیں:

"ولیس ھذا العلم الا لخاتم الرسل و خاتم الاولیاء و ما یراہ احد من الانبیاء والرسل الا من مشکاۃ الرسول الخاتم، ولا یراہ احد من الاولیاء من مشکاۃ الولی الخاتم ____ الخ"

ابن عربی واضح لفظوں میں کہتے ہیں کہ ظاہر احکام میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کرنے کے باوجود خاتم الاولیاء کا مرتبہ ان سے بڑھا ہوا ہے۔ ایسا ان بدر کا فیصلہ کرنے کے لئے

جو مشاورت ہوئی تھی' اس میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو خود اللہ نے ترجیح دی اور تابیر نخل والے معاملے میں ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مبارک مشورہ واپس لے لیا ____ ان دونوں موقعوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ہرگز کوئی کمی نہیں آئی۔ جن کی رائے کو ترجیح ملی' وہ عین رائے دیتے وقت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حلقہ بگوش ہی تھے۔ ان واقعات کی بنیاد پر کسی کو ایسا وسوسہ بھی نہیں گزرا جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلق افضلیت پر کوئی حرف آئے۔ بقول ابن عربی' خاتم الاولیاء بعض امور میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کرتا ہے تو اس سے اس کی افضلیت مجروح نہیں ہوتی' بالکل اسی طرح جس طرح مذکورہ واقعات سے خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے افضل و اکمل ہونا متاثر نہیں ہوا (یعنی خاتم الرسل کو حضرت عمر کی جگہ سمجھ لیں اور خاتم الاولیاء کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ) ____ اصل بات یہ ہے کہ فضیلت کی حقیقی وجہ علم باللہ ہے جس میں خاتم الاولیاء سب کا امام ہے ____ خاتم الرسل کا بھی ____ چونکہ تمام انبیاء کی طرح خاتم الرسل ولی بھی ہیں ____ اور ولایت ان کی جہت اعلیٰ ہے ____ لہٰذا خاتم الاولیاء کا فیض ان کو بھی پہنچتا ہے جیسے ان کا فیض دیگر رسولوں کو پہنچا۔ فرق یہ ہے کہ نبوت و رسالت منقطع ہو چکی' لیکن ولایت ہمیشہ جاری رہے گی۔ اس لئے خاتم الرسل کا فیض ختم ہو چکا' جبکہ خاتم الاولیاء کا جاری ہے۔ (خاتم الرسل پر اس کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ خاتم الاولیاء کی پہنچ اس مقام تک ہے جہاں سے جبریل وحی لے کر آنحضرت کو پہنچایا کرتے تھے۔

یہ سب کہنے کے بعد شیخ نے اپنی عام روایت کے مطابق آخر میں بیل کے دھڑ پر شیر کی دم لگا دی:

"وھو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل ...."

(اور وہ (خاتم الاولیاء) خاتم الرسل کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے)

ع جناب شیخ کا نقش قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی

پورے بیان کو کسی بالکل متضاد نتیجے پر تمام کرنا' فہم مطالب کی ہر بنیاد کو ڈھا دیتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک جن لوگوں نے "فص شیثیہ" کی اس عبارت پر گفتگو کی ہے' ان میں بنیادی اختلاف اس بات پر ہے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ایک ہی ہستی ہیں یا الگ الگ شخصیتیں۔ جن کے خیال میں ابن عربی نے دونوں کو ایک کہا ہے' وہ اسی جملے کو اپنے دعوے کی بنیاد بناتے ہیں جو اوپر نقل ہوا۔ باقی حضرات اسے نری لیپا پوتی گردانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہاں خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء فرد واحد نہیں' بلکہ واضح طور پر دو اشخاص ہیں جن میں حتمی فضیلت خاتم الاولیاء کو حاصل ہے۔

تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کا مسمی ایک ہے تو بھی یہ سوال اپنی جگہ رہتا ہے کہ: ایک بنیادی دینی مسئلے پر گفتگو کرنے کے لئے ایسا اسلوب اختیار کرنے میں کیا مصلحت ہو سکتی ہے جو دینی ذہن کی پوری طرز تفہیم سے عدم مناسبت رکھتا ہے؟ وہ

جو مشاورت ہوئی تھی' اس میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو خود اللہ نے ترجیح دی اور تابیر نخل والے معاملے میں ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مبارک مشورہ واپس لے لیا ___ ان دونوں موقعوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ہرگز کوئی کمی نہیں آئی۔ جن کی رائے کو ترجیح ملی' وہ عین رائے دیتے وقت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حلقہ بگوش ہی تھے۔ ان واقعات کی بنیاد پر کسی کو ایسا وسوسہ بھی نہیں گزرا جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلق افضلیت پر کوئی حرف آئے۔ بقول ابن عربی' خاتم الاولیاء بعض امور میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کرتا ہے تو اس سے اس کی افضلیت مجروح نہیں ہوتی' بالکل اسی طرح جس طرح مذکورہ واقعات سے خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے افضل و اکمل ہونا متاثر نہیں ہوا (یعنی خاتم الرسل کو حضرت عمر کی جگہ سمجھ لیں اور خاتم الاولیاء کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ) ___ اصل بات یہ ہے کہ فضیلت کی حقیقی وجہ علم باللہ ہے جس میں خاتم الاولیاء سب کا امام ہے ____ خاتم الرسل کا بھی ___ چونکہ تمام انبیاء کی طرح خاتم الرسل ولی بھی ہیں ___ اور ولایت ان کی جہت اعلیٰ ہے _____ لهذا خاتم الاولیاء کا فیض ان کو بھی پہنچتا ہے جیسے ان کا فیض دیگر رسولوں کو پہنچا۔ فرق یہ ہے کہ نبوت و رسالت منقطع ہو چکی' لیکن ولایت ہمیشہ جاری رہے گی۔ اس لئے خاتم الرسل کا فیض ختم ہو چکا' جبکہ خاتم الاولیاء کا جاری ہے۔ (خاتم الرسل پر اس کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ خاتم الاولیاء کی پہنچ اس مقام تک ہے جہاں سے جبرئیل وحی لے کر آنحضرت کو پہنچایا کرتے تھے۔

یہ سب کہنے کے بعد شیخ نے اپنی عام روایت کے مطابق آخر میں بیل کے دھڑ پر شیر کی دم لگا دی:

"وھو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل..."

(اور وہ (خاتم الاولیاء) خاتم الرسل کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے)

ع جناب شیخ کا نقش قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی

پورے بیان کو کسی بالکل متضاد نتیجے پر تمام کرنا' فہم مطالب کی ہر بنیاد کو ڈھا دیتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک جن لوگوں نے "فص شیثیہ" کی اس عبارت پر گفتگو کی ہے' ان میں بنیادی اختلاف اس بات پر ہے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ایک ہی ہستی ہیں یا الگ الگ شخصیتیں۔ جن کے خیال میں ابن عربی نے دونوں کو ایک کہا ہے' وہ اسی جملے کو اپنے دعوے کی بنیاد بتاتے ہیں جو اوپر نقل ہوا۔ باقی حضرات اسے نری لیپا پوتی گردانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہاں خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء فرد واحد نہیں' بلکہ واضح طور پر دو اشخاص ہیں جن میں حتمی فضیلت خاتم الاولیاء کو حاصل ہے۔

تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کا مسمی ایک ہے تو بھی یہ سوال اپنی جگہ رہتا ہے کہ: ایک بنیادی دینی مسئلے پر گفتگو کرنے کے لئے ایسا اسلوب اختیار کرنے میں کیا مصلحت ہو سکتی ہے جو دینی ذہن کی پوری طرز تفہیم سے عدم مناسبت رکھتا ہے؟ وہ

وان اراد رضی اللہ عنہ بالانبیاء ھنا انبیاء الاولیاء اھل النبوۃ العامۃ فیکون قد صرح بھذا القول ان اللہ قد اعطاء مالم یعطھم فان اللہ قد جعلھم فاضلا" و مفضولا مثل ھذا لا ینکر" (جلد 2، ص 90-91)

اس طرح کے اور بھی کئی حوالے نکالے جا سکتے ہیں جن سے صریحاً ثابت ہوتا ہے کہ ابن عربی نبوت پر کلام کرتے وقت خاصے غیر محتاط ہو جاتے ہیں اور انبیاء کے مقابلے میں اولیاء سے بعض ایسے فضائل و کمالات منسوب کر دیتے ہیں جو ضروریات نبوت میں سے ہیں۔ ان میں کسی غیر نبی کو نبی سے بڑھا دیا جائے تو لامحالہ یہ تاثر پیدا ہو گا کہ انبیاء کی فضیلت قطعی اور مطلق نہیں۔ اگر ولی کسی بھی جہت سے نبی سے برتر ہے (خواہ یہ برتری وارث یا امتی ہی کی حیثیت سے ہو) تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ نبی یا نبوت میں کوئی نقص موجود ہے' کیونکہ غیر نبی کے سامنے انبیاء کی جزئی مفضولیت بھی (معاذ اللہ) ان کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ بدقسمتی سے یہ دلیل بلکہ دلیلیں ابن عربی کے ہاں جا بجا بکھری نظر آتی ہیں۔ تاہم ان کا طریق کار یہ ہے کہ نازک مباحث میں بچنے کا راستہ ضرور رکھتے ہیں۔ بیچ بیچ میں ایک آدھ بات ایسی بھی کر دیتے ہیں جو نفس مسئلہ کو کسی ایک صورت پر نہیں رہنے دیتی۔ اعتقادی مسائل میں اکثر مقامات پر ان کا موقف دوراہے کی طرح ہوتا ہے۔ وہ ایسے متکلم ہیں جس کا کلام اس عورت کی مثال ہے جو ہمیشہ جڑواں بچے جنتی ہے' ایک زنگی' دوسرا فرنگی۔ ان کے معتقد اسے تہ داری کہتے ہیں۔

یہ سب دیکھتے ہوئے بھی' سردست بہت سے لوگوں کی طرح' ہم بھی یہی سمجھتے ہیں یا سمجھنا چاہتے ہیں کہ ابن عربی' اپنے بعض غیر متوازن بیانات کے باوجود' یہ عقیدہ نہیں رکھتے کہ ولی' نبی سے بہتر ہے _____ لیکن ان کی یہ حسرت چھپائے نہیں چھپتی کہ کاش ایسا ہوتا۔

آخر کوئی تو وجہ ہو گی کہ ان کے مقلدین میں سے جن لوگوں نے ایک آزاد تخیل کے ساتھ ذرا بھی تخلیقی کام کیا ہے' ان کی اکثریت نبوت و ولایت کے مبحث میں' کبھی ڈھکے چھپے اور کبھی واشگاف انداز میں' کوئی ایسی بات ضرور کر جاتی ہے جس سے متبادر ہوتا ہے کہ ولی تعلق مع الحق کے جس منتہا پر ہوتا ہے' وہاں نبی کی محتاجی نہیں رہتی۔ گویا جو فضیلت راس الفضائل اور دین کی روح ہے' وہ اسے نبی کے وسیلے کے بغیر حاصل ہے۔ اگست 1993ء کے "اشراق" میں جاوید احمد غامدی کا ایک مضمون شائع ہوا تھا: "رسالت اور تصوف" گو کہ ہم ان کے نقطہ نظر کو نادرست اور سطحی سمجھتے ہیں' تاہم انہوں نے چند ایسے حوالے نقل کئے ہیں جو ہولناک ہیں۔ خاص کر شاہ اسمٰعیل شہید کی کتاب "عبقات" کے جو اقتباسات اس مضمون میں دیے گئے ہیں' وا تعتہ" اچنبھے میں ڈال دیتے ہیں:

"پس اس ہستی (یعنی حکیم) کا معاملہ' اس کی وجاہت و عصمت کی بنا پر اور اس بنا پر کہ عالم قدس (حظیرۃ القدس) کی تجلیات اسی سے پھیلتی ہیں' بالکل وہی ہوتا ہے جو آسمان کے فرشتوں (ملاء الاعلیٰ) کا ہے۔ یہ اپنے علوم وہیں سے حاصل کرتی ہے جہاں سے وہ حاصل کرتے ہیں' اور اس معاملے میں کسی کی

مقلد نہیں ہوتی۔ ہاں' البتہ صاحب شریعت نبی کی تائید و موافقت کے لئے چونکہ یہ غیب سے مامور ہوتی ہے' اس وجہ سے کوئی شخص اگر اس تائید و موافقت کو اس نبی کی تقلید کہنا چاہے تو کہہ سکتا ہے" _____ (الاشارة الاجمالیہ الی مراتب کمال النفس' عبقہ ۱۱)

اور پھر یہ ولایت کا سب سے اونچا مقام نہیں ہے _______ مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں!

حاصل کلام یہ کہ ابن عربی پر اقبال کا یہ اعتراض ایک پہلو سے درست ہے' اور ایک پہلو سے غلط۔ اس کی تائید میں جو مواد ملتا ہے' وہ مطالعہ متن کے متصوفانہ طریقوں کی رو سے اتنا قطعی اور صریح نہیں ہے جتنا کہ وہ بیانات جو اس کی تردید میں جاتے ہیں۔ یہ الگ بات کہ آدمی تشریح و تفہیم کے اس پورے نظام ہی کو چیلنج کر دے جو وجودی صوفیہ میں رائج ہے۔

ہماری رائے میں صریح الف مبہم ب کو الف یا ج نہیں بنا سکتا۔ ابن عربی کا دفاع کرنے والے عام طور پر یہی کرتے ہیں کہ دو متضاد بیانات میں سے ایک کو بلحاظ مفہومیت ترجیح دے کر یا تو دوسرے کا ناسخ بنا دیتے ہیں یا باہر سے کوئی احتمال ڈال کر ایسی توجیہ کر دیتے ہیں کہ تضاد رفع ہو جائے۔ بہت کم ہیں جو یہ اعتراف کر لیں کہ اس مسئلے میں شیخ اکبر یہاں غلط ہیں' اور وہاں صحیح ____ اکثر حضرات اسی تگ و دو میں لگے رہے کہ ایک یقینی معنی کو بنیاد بنا کر' دوسرے اتنے ہی یقینی مگر متضاد معنی کو مشتبہ بنا دیا جائے یا کھینچ تان کر پہلے میں ضم کر دیا جائے۔ اس رویے نے تطبیق کو باؤلی ہانڈی بنا کر رکھ دیا۔

ابن عربی کے تضادات کو ان کے شارحین نے جن اصولوں پر رفع کرنے کی کوشش کی' وہ تفسیر قرآن و حدیث کے اصول ہیں۔ ان لوگوں نے وحی اور غیر وحی کے ذاتی امتیاز اور نبی اور غیر نبی کے لازمی فرق کو نظرانداز کر دیا۔ خدا و رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا کلام مدار حق ہے۔ اس کے ظاہری و مفہومی اختلاف کے تمام افراد باہم مختلف نظر آنے کی حالت میں بھی واجب التسلیم ہیں۔ یہ صورت اوروں کے کلام کی نہیں۔ یہاں اختلاف کو صحیح اور غلط کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے گا۔ البتہ اس حد تک گنجائش ہے کہ ایک ہی شخص کے کلام میں اختلاف و تعارض' احتمالی اور قطعی دلالت کا ہو تو تطبیق کی جائے گی____ لیکن قطعی الدلالۃ معارضات میں تطبیق بے معنی ہے۔ ابن عربی کے معاملے میں عام طور سے یہی کیا جاتا ہے۔

○

خدا کے فضل سے وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کا ابتدائی جائزہ مکمل ہو گیا۔ اب کتاب کا پہلا باب شروع ہو گا جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ وحدت الوجود کیا ہے۔

مقلد نہیں ہوتی۔ ہاں، البتہ صاحب شریعت نبی کی تائید و موافقت کے لئے چونکہ یہ غیب سے مامور ہوتی ہے، اس وجہ سے کوئی شخص اگر اس تائید و موافقت کو اس نبی کی تقلید کہنا چاہے تو کہہ سکتا ہے"_____ (الاشارۃ الاجمالیہ الی مراتب کمال النفس، عبقۃ 11)

اور پھر یہ ولایت کا سب سے اونچا مقام نہیں ہے________ مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں!

حاصل کلام یہ کہ ابن عربی پر اقبال کا یہ اعتراض ایک پہلو سے درست ہے، اور ایک پہلو سے غلط۔ اس کی تائید میں جو مواد ملتا ہے، وہ مطالعہ متن کے متصوفانہ طریقوں کی رو سے اتنا قطعی اور صریح نہیں ہے جتنا کہ وہ بیانات جو اس کی تردید میں جاتے ہیں۔ یہ الگ بات کہ آدمی تشریح و تفہیم کے اس پورے نظام ہی کو چیلنج کر دے جو وجودی صوفیہ میں رائج ہے۔

ہماری رائے میں صریح الف مبہم ب کو الف یا ج نہیں بنا سکتا۔ ابن عربی کا دفاع کرنے والے عام طور پر یہی کرتے ہیں کہ دو متضاد بیانات میں سے ایک کو بلحاظ مفہومیت ترجیح دے کر یا تو دوسرے کا ناسخ بنا دیتے ہیں یا باہر سے کوئی احتمال ڈال کر ایسی توجیہ کر دیتے ہیں کہ تضاد رفع ہو جائے۔ بہت کم ہیں جو یہ اعتراف کر لیں کہ اس مسئلے میں شیخ اکبر یہاں غلط ہیں، اور وہاں صحیح____ اکثر حضرات اسی تگ و دو میں لگے رہے کہ ایک یقینی معنی کو بنیاد بنا کر، دوسرے اتنے ہی یقینی مگر متضاد معنی کو مشتبہ بنا دیا جائے یا کھینچ تان کر پہلے میں ضم کر دیا جائے۔ اس رویے نے تطبیق کو باؤلی ہانڈی بنا کر رکھ دیا۔

ابن عربی کے تضادات کو ان کے شارحین نے جن اصولوں پر رفع کرنے کی کوشش کی، وہ تفسیر قرآن و حدیث کے اصول ہیں۔ ان لوگوں نے وحی اور غیر وحی کے ذاتی امتیاز اور نبی اور غیر نبی کے لازمی فرق کو نظرانداز کر دیا۔ خدا و رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا کلام مدار حق ہے۔ اس کے ظاہری و مفہومی اختلاف کے تمام افراد باہم مختلف نظر آنے کی حالت میں بھی واجب التسلیم ہیں۔ یہ صورت اوروں کے کلام کی نہیں۔ یہاں اختلاف کو صحیح اور غلط کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے گا۔ البتہ اس حد تک گنجائش ہے کہ ایک ہی شخص کے کلام میں اختلاف و تعارض، احتمالی اور قطعی دلالت کا ہو تو تطبیق کی جائے گی____ لیکن قطعی الدلالۃ معارضات میں تطبیق بے معنی ہے۔ ابن عربی کے معاملے میں عام طور سے یہی کیا جاتا ہے۔

○

خدا کے فضل سے وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کا ابتدائی جائزہ مکمل ہو گیا۔ اب کتاب کا پہلا باب شروع ہو گا جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ وحدت الوجود کیا ہے۔

مسائل سنت میں چوتھی بحث

مصنف: امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ
مترجم: محمد اصغر نیازی